
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 5KCP 3



Erläuterungen

der

heiligen Schrift

Alten und Neuen Testaments.

In demselben Verlage ist ferner erschienen:

Actenstücke, betreffend die neue preussische Kirchenagende, herausgegeben und mit einigen Bemerkungen begleitet von Dr. N. Falck. gr. 8. 12 gGr.

Bonstetten, K. V. v., Skandinavien und die Alpen. Mit einem Anhange über Island. Aus dem Französischen. gr. 8. 18 Gr.

Franklin's, B., Leben und Schriften, nach der von seinem Enkel W. T. Franklin veranstalteten neuen Londoner Originalausgabe, mit Benutzung des bei derselben bekannt gemachten Nachlasses und früherer Quellen zeitgemäss bearbeitet von Dr. A. Binzer. 4 Theile. gr. 12. 2 Thlr. 18 Gr.

Harms, Cl., von der Erlösung. Nach der Erklärung des zweiten Artikels im Lutherischen kleinen Katechismus. In acht Fastenpredigten und einer Osterpredigt. gr. 8. 18 Gr.

— — von der Heiligung, in neun Predigten. gr. 8. 18 Gr.

— — Bildniss, gestochen von Bollinger. gr. 4. 8 Gr.

— — Pastoraltheologie. Erstes Buch: der Prediger. gr. 8. 21 Gr.

— — zweites Buch: der Priester. gr. 8.

— — drittes Buch: der Pfarrer. gr. 8. (erscheint zur Michaelismesse 1833.)

— — Predigt zur Jubelfeier wegen der 1530 den 25. Juni auf dem Reichstage zu Augsburg verlesenen und übergebenen Confession. gr. 8. 5 Gr.

Klose, Dr. C. R. W., Geschichte und Lehre des Eunomius. gr. 8. 8 Gr.

Köster, Dr. F. B., das Christenthum die höchste Vernunft. Ein Beitrag zur Verständigung über die neuesten theologischen Streitigkeiten. 8. 12 Gr.

— — Lehrbuch der Pastoral-Wissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf Pastoral-Weisheit. gr. 8. 2 Thlr.

— — de fidei modestia, nostris temporibus maximopere commendanda. 4 maj. 9 Gr.

Olshausen, Dr. J., Emendationen zum Alten Testamente, mit grammatischen und historischen Erörterungen. gr. 8. 8 Gr.

Trede, Dr. L., Worte der Schule an ihre Jünger. In vier Reden. gr. 8. 8 Gr.

Vita D. Aur. Augustini, Episcopi Hipponensis, Auctore incerto. Ex antiquo codice nunc primum edidit A. G. Cramer. 8 maj. 15 Gr.

Erläuterungen

der

heiligen Schrift

Alten und Neuen Testaments

aus

den Klassikern,



besonders

aus Homer.

Von

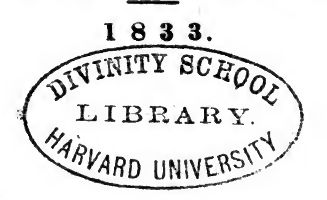
D. *Friedrich Burchard Köster*,

Professor der Theologie und Director des homiletischen Seminars an der Universität zu Kiel.

Kiel,

Universitäts-Buchhandlung.

1833.



An meine Freunde

E. Döderlein in Erlangen,

A. Meineke in Berlin,

W. Nitzsch in Kiel und

A. Schilling in Leipzig.

Indem ich Euch, Ihr Theuern, diese kleine Schrift zueigne, als Andenken an unser schönes Zusammenseyn in der Schulpforte; so erlaubt mir vor Euch auszusprechen, was ich den Lesern insgemein über Ursprung und Zweck derselben zu sagen habe.

Seit Jahren pflege ich die akademischen Ferien dem Studium irgend eines Klassikers zu widmen und namentlich den alten Vater Homer wohl jährlich einmal durchzulesen. Ich finde darin eine erheiternde Abspannung von den ernsteren theologischen Studien, und zugleich gewährt es mir einen köstlichen Genuss, die tiefere, aber formlosere morgenländische Weisheit zu vergleichen mit der sinnlich-plastischen Vollendung der griechisch-römischen Geisteswerke. Dabei nun boten sich mir oft und mancherlei Parallelen dar, welche einander lehrreich aufzuklären schienen; und so hielt ich denn endlich eine Auswahl dieser *otia theologica* der Mittheilung an die theologische Lesewelt nicht unwürdig.

Es kommen also diese Erläuterungen der heiligen Schrift aus keiner „neuentdeckten Quel-

le;" vielmehr habe ich aus uralten geschöpft, und zwar hauptsächlich aus derjenigen,

ex quo, ceu fonte perenni
vatum Pieriis ora rigantur aquis.

Allein meine jüngeren Leser werden dadurch die Ueberzeugung gewinnen, dass jene Quellen noch immer, noch lange nicht erschöpft seyen; und wenn bewährte Exegeten in meiner Schrift einiges Neue anerkennen sollten — oder auch nur Wahres und Nützliches; sey es durch Bestätigung und Verdeutlichung, oder selbst durch Widerlegung der gangbaren exegetischen Tradition — so werde ich den Zweck dieser Mittheilung als erreicht betrachten. Ist ja doch schon das Gewinn, wenn durch solche Vergleichung ein Ausdruck der heiligen Schrift sich von einer neuen Seite zeigt, oder das Auffallende und Fremdartige, was er zu haben schien, verliert.

Bekanntlich war diese Art von Erläuterungen der Bibel ehedem sehr beliebt, und die dahin einschlagenden Werke von Kypke und Abresch, Lösner und Krebs, Raphelius und Palairet, werden noch jetzt mit Recht geachtet. Inzwischen sind seit jenen Zeiten nicht nur die biblischen, sondern auch die klassischen Alterthums-Wissenschaften aus einem ganz neuen, umfassenderen Gesichtspuncte bearbeitet wor-

den: es muss daher wohl auf manche neue Resultate führen, wenn eine Vergleichung Beider, um mich eines modernen Ausdrucks zu bedienen, „im Lichte unserer Zeit" unternommen wird. Die dahin einschlagenden Programme des Herrn Rector K. G. Anton zu Görlitz*) sind mir nicht zu Gesicht gekommen: sie haben auch, wie schon der Titel sagt, nicht ganz denselbigen Zweck.

Dass von meinen Erläuterungen einzelne vielleicht schon anderwärts gegeben sind, wird man mir hoffentlich zu Gute halten: ich habe mein Gefundenes mitgetheilt, unbekümmert darum, ob es schon in diesem oder jenem Commentar versteckt seyn möchte. Dass sie nicht alle von gleichem Werthe, dass Kleinigkeiten darunter sind, habe ich mir selbst gesagt: allein dem Bibelforscher ist nichts zu klein, sobald nur das Material zum Baue des Ganzen, welcher nicht bloss Werkstücke erfordert, sondern auch kleine Steine, wirklich dadurch vermehrt wird. Manche Bemerkungen endlich bitte ich anzusehn wie ein Gefäss, in welches der Leser selbst nach Vermögen mehr oder weniger eigene

*) Comparationis librorum sacrorum Vet. Foederis et scriptorum profanorum, Graecorum Latinorumque, eum in finem institutae, ut similitudo, quae inter utrosque deprehenditur, clarius appareat Pars 1. 2. 3. (der letzte Görlitzii, 1816.)

Sammlungen hinzuthun solle. Gehütet habe ich mich nur vor solchen Parallelen, welche eben nichts weiter enthalten, als dass etwas hier Gesagtes anderwärts ungefähr eben so gesagt sey: welche müssige Art von Gelehrsamkeit schon unser Rabener einst mit verdientem Spotte gezüchtigt hat.

Ich liefere also im Folgenden theils kürzere Notizen, theils längere Abhandlungen, zunächst aus Homer geschöpft und angewendet auf die Erläuterungen des Alten Test.: jedoch habe ich auch andere Klassiker und Bemerkungen zum Neuen Testamente, wo sie sich mir darboten, nicht ganz ausgeschlossen. Das verwandtschaftliche Verhältniss zwischen Homer und der hebräischen Literatur scheint mir nämlich noch lange nicht genug erforscht und benutzt worden zu seyn: Beide stehn sich, sowohl dem Zeitalter als dem Vaterlande nach, näher als man gewöhnlich bedenkt. Zwar könnte Herodot, als Kleinasiat, dem Homer in dieser Hinsicht den Rang streitig zu machen scheinen: allein auch die Ilias spielt ja auf asiatischem Boden und die homerischen Gedichte sind in Jonien wo nicht entstanden, doch am frühesten bekannt geworden. Was aber das Wichtigste ist — Herodot schrieb erst nach der Regierung des Xerxes, also zu einer Zeit, wo die Israeliten ihre Volksthüm-

lichkeit längst eingebüsst hatten, und die Griechen ihnen in jedem Zweige der Cultur schon weit voraus geeilt waren. Die homerische Welt dagegen ist gleichzeitig mit der Blüthenperiode des Königthums in Israel: Beide, ungefähr auf derselben Bildungsstufe befindlich, müssen daher eine Menge von Parallelen darbieten. Wird es doch auch immer wahrscheinlicher, dass ein grosser Theil der griechischen Lebensweise von Asien ausgegangen sey, entweder unmittelbar durch die Colonien der Phönizier und Kadmus, oder mittelbar durch die von Kleinasien her fortschreitende Gesittung. Wie im Alten Testamente, so finden wir in den homerischen Gesängen die ersten Anfänge eines bürgerlichen Verkehrs, eine mehr durch Herkommen und Willkühr, als durch feste Satzungen geregelte Staatsverfassung, den Religionsglauben noch unentwickelt und bildsam, aber desto frischer und kräftiger, die Sprache noch nicht scharf ausgeprägt, aber durchaus dichterisch und energisch. Was Wunder also, dass in Beiden auch die häuslichen und geselligen Einrichtungen sich gleichen; dass dieselbe Denk- und Sprachweise, dieselben Sitten und Gebräuche, ja sogar dieselben Volks-Maximen und Vorurtheile wiederkehren! Unter diesen Umständen darf ich hoffen, selbst dem Homer hin und wieder einiges Licht

angezündet zu haben; da solche Parallelen ihrer Natur nach stets wechselseitige Aufklärung gewähren.

Um Wiederholungen zu vermeiden, schien es mir nothwendig, den Stoff nicht nach der Ordnung der biblischen Bücher zu vertheilen, sondern nach gewissen, die Uebersicht erleichternden Rubriken. So habe ich, folgend der alten Trichotomie menschlicher Wirksamkeit in Gedanken, Wort und That, die psychologischen, die grammatisch-lexicographischen, und die historisch-archäologischen Bemerkungen zusammen gestellt *). Die Abhandlung von den Bedingungs-Partikeln möchte vielleicht für diesen Platz nicht ganz geeignet scheinen: ich räumte ihr jedoch denselben ein, um sowohl manchen kleineren Notizen, als der Abhandlung selbst grössere Nachsicht zu sichern. Die stel-

---

*) Es sey mir erlaubt, hier einen Nahtrag zu S. 129 einzuschalten. Durch die Bemerkuug, dass חִמֵּשׁ nichts anderes sey als zählen, wird auch die Stelle 1 Mos. 41, 34 in das rechte Licht gesetzt. Warum Pharao den fünften Theil der Aerndte der guten Jahre sammeln liess (nicht mehr, und nicht weniger), hat kein Ausleger zeigen können. Ganz etwas anderes ist es, wenn er Kap. 47, 26 den Schuldnern den fünften Theil der Aerndte abfordert. Pharao lässt vielmehr durch seine Beamten die Ländereien nur zählen, um darnach die Korn-Aufkäufe im ganzen Reiche zu reguliren.

lenweise unvermeidliche Trockenheit dieses Gegenstandes wird man, wie ich hoffe, mit seiner Wichtigkeit entschuldigen. Ich bedauere jetzt nur, dass mir die neuesten Wörterbücher von Gesenius und Winer nicht dabei zur Hand waren.

Den Vorwurf darf ich ja wohl in unseren Tagen nicht mehr besorgen, dass eine Vergleichung mit den heidnischen Schriftstellern der Ehre der Bibel zu nahe trete, indem der Geist Gottes allein der rechte Bibel-Ausleger sey. Zum wenigsten soll diese Besorgniss mir die Heiterkeit des theologischen Studiums nicht rauben, welche neuerdings wieder durch die Zänkereien unserer Ruffine bedroht wird. Wer sich des Evangeliums als einer Gotteskraft nicht schämt, bey wem die Göttlichkeit der heiligen Schriften nicht bloss Ansicht ist, sondern fester Glaube; der darf sich auch nicht schämen, die Profanschriftsteller zu ihrer Erläuterung zu benutzen; in der guten Zuversicht, dass, jemehr die Oberfläche der heiligen Quelle gereinigt wird, der auf ihrem Boden ruhende Gottesgeist nur desto klarer erscheinen werde. Ich gestehe gern, dass es mir von jeher Lieblings-Beschäftigung gewesen ist, die Uebergänge zu den Gegensätzen religiöser Vorstellungen aufzusuchen: aber eben dadurch meine ich die Verschiedenheit des biblischen

und des klassischen Alterthums erst recht deutlich erkannt zu haben. Den Unterschied namentlich des beiderseitigen Religionsglaubens finde ich am Treffendsten bezeichnet durch das, was jene Ephesier Ap. Gesch. 19, 2. zu Paulus sagen: „wir haben nicht einmal gehört, ob ein heiliger Geist sey.“ Also die Idee der vollendeten Heiligkeit in Gott, oder der rein sittliche Monotheismus, das ist charakteristisches Eigenthum des Juden- und Christenthums, zu welchem selbst die gefeiertsten Philosophen Griechenlands und Roms sich nicht erhoben haben. Und was davon ausfliesst, die heharrliche Richtung auf das Innere des Menschen, die Hoffnung einer allgemeinen Welterlösung, einer sittlichen Wiedergeburt der Menschheit, einer ihr bestimmten ewigen Seligkeit — dadurch allein ist das Christenthum der leuchtende Mittelpunct in der Geschichte der Entwickelung unseres Geschlechts geworden. Auf der anderen Seite aber lässt sich nicht verkennen, was neuerlich wieder Herr Prof. Ritter schön gezeigt hat *), dass manches Christliche schon in der vorchristlichen Welt anzutreffen sey, und dagegen manches

*) „Ueber den Begriff und Verlauf der christlichen Philosophie.“ Eine Abhandlung in den Theol. Studien und Kritiken von 1832, Heft 2.

Heidnisch-Griechische in den Werken der nachchristlichen Philosophen. Rühmt doch schon der Apostel jenen Dichter, der da gelehrt hatte, dass wir göttlichen Geschlechts seyen (Ap. Gesch. 17, 22.), und ist doch die edle, religiös-sittliche Tendenz der Odyssee zu allen Zeiten anerkannt worden!

Was nun das Volk Israel insbesondere betrifft, so wird eine vorurtheilsfreie Vergleichung desselben mit den homerischen Griechen eben sowohl die Verschiedenheiten, als die Aehnlichkeiten Beider hervorheben. Die Hebräer blieben zu allen Zeiten dem nomadischen Leben nahe stehend: die Griechen finden wir schon in der frühesten Periode mehr dem städtischen Verkehr zugethan. Jene blieben, durch ihre nationale Abgeschlossenheit, in allen Gegenständen der äusseren Bildung frühzeitig hinter den Griechen zurück; ragten aber doch, einem ungeschliffenen Diamant vergleichbar, durch die Reinheit und Consequenz ihres Religionssystems, so wie durch die Tiefe und Inbrunst religiöser Empfindung, immer weit über diese hervor. Und dadurch eben wurden sie nachmals, wie die Propheten geweissagt hatten, die Lehrer der Heiden. —

So nehmt denn, Ihr alten Freunde, diesen meinen Gruss und die ihn begleitende kleine

Gabe freundlich auf, und vertretet, oder entschuldigt mich, wenn der Theolog, der in anderen Gebieten einheimisch ist, die in unseren Tagen hoch gesteigerte philologische Akribie einmal vermissen lassen sollte! Die göttliche Vorsehung hat uns, seit wir auf den Schulbänken nahe bei einander sassen, weit umher im deutschen Vaterlande zerstreut, und nur mit unserem Nitzsch bin ich seit einigen Jahren in das schöne alte *contubernium* wieder eingetreten. Aber der Schmerz, welchen ich über die Trennung von Euch empfinde, wird gemildert durch die Ueberzeugung, dass Jeder von Euch auf seinem rechten Posten stehe, dass gleiche Liebe zur Wissenschaft uns noch immer verbinde, und dass Ihr in Euern Gesinnungen gegen mich unverändert seyd!

Geschrieben Kiel, im Mai, 1833.

Euer

Fr. Köster.

Inhaltsverzeichniss.

I.

*

II.

III.

Verzeichniss der wichtigsten erklärten Bibelstellen.

1 Mos. 3, 7. 22, 3. Ps. 9, 7. 68, 9. Zachar. 5, 7. 8. p. 55. — Zach. 1, 12. 4 Mos. 13, 17. Ps. 29, 6. p. 56. — Ps. 17, 10. 13. 14. p. 57. — 1 Mos. 20, 5. 1 Kön. 21, 19. 2 Mos. 13, 11. Joel. 1, 12. 1 Mos. 38, 24. 1 Sam. 14, 12. p. 58. — Ps. 95, 9. 129, 2. Jer. 14, 15. Hohesl. 3, 8. Kohel. 1, 4. p. 59. — Jes. 40, 20. Ps. 12, 6. Hiob. 24, 19. Ps. 104, 26. p. 60. — Ps. 68, 10. Hiob 34, 24. 1. Mos. 20, 2. Ps. 9, 21. Jes. 49, 5. Ps. 104, 16. p. 61. — 4 Mos. 22, 6. Ps. 9, 4. p. 62. — 1 Sam. 9, 13. 23, 17. p. 63. — 1 Kön. 20, 40. Ps. 127, 2. Nahum 1, 12. Jes. 51, 6. p. 64. — Ps. 81, 14. 5 Mos. 32, 29. Esth. 6, 13. p. 68. — Richt. 15, 17. Hiob 8, 4. Jer. 23, 38. 5 Mos. 6, 25. p. 69. — 2 Mos. 3, 21. 2 Kön. 4, 29. Jes. 30, 21. Ezech. 14, 13. 4 Mos. 5, 20. p. 70. — 1 Sam. 24, 20. 24, 41. Jes. 7, 9. p. 71. — Jes. 28, 25. Kohel. 11, 3. Hiob 14, 14. 1 Mos. 47, 18. Amos 7, 2. p. 72. — 5 Mos. 11, 27. 3 Mos. 4, 22. 2 Mos. 24, 14. p. 73. — 3 Mos. 26, 41. 2 Mos. 21, 35. 36. 3 Mos. 4, 23. 1 Sam. 20, 10. p. 74. — 4 Mos. 22, 20. Hiob. 11, 13. Jes. 4, 4. 5 Mos. 32, 29. Richt. 8, 19. 1 Mos. 16, 13. p. 76. — 2 Sam. 15, 33. 34. Ps. 81, 14. Malach. 1, 6. Richt. 11, 9. 1 Sam. 15, 17. Micha 2, 11. p. 77. — Ps. 124, 1. Hiob 9, 27. 1 Mos. 23, 13. Sprüchw. 3, 24. Kohel. 10, 4. p. 78. — Ps. 81, 14. 15. Jes. 1, 18. 19. 20. p. 79. — Ps. 78, 34. 2 Sam. 15, 33. Hiob. 8, 4. 1 Mos. 13, 9. Richt. 4, 8. 2 Kön. 7, 4. Micha 2, 11. p. 80. — Ps. 119, 92. 124, 1—4. 4 Mos. 21, 9. Sprüchw. 3, 24. Jes. 1, 18. Ps. 63, 7. p. 81. — Ps. 124, 1. 2. 2 Kön. 3, 14. p. 82. — Jes. 1, 20. 1 Mos. 4, 7. p. 83. — Hos. 12, 12. Hiob. 17, 13—15. Hiob 19, 5. 6. p. 84. — Hiob. 22, 23. 24. p. 85. — Richt. 4, 8. Kohel. 5, 11. p. 86. — 5 Mos. 30, 4. Richt. 13, 16. Ezech. 21, 18. Ps. 23, 4. p. 87. — 1 Mos. 25, 22. Hiob. 9, 19. p. 88. — Sprüchw. 3, 24. 1 Mos. 30, 1. Hiob. 9, 24 5 Mos. 18, 3. 2 Mos. 19, 13. 1 Mos. 13, 9. p. 89. — 1 Kön. 18, 12. Jes. 49, 15. 3 Mos. 18, 5. 2 Chron. 7, 13. Sprüchw. 11, 2. 23, 13. Amos 5, 19. p. 90. — Hiob 4, 2. 7, 20. 11, 17. 19, 18. 34, 29. Ps. 139, 8, 9. Hiob. 16, 6. p. 91. — 1 Mos. 20, 7. Hiob 22, 23—25. Hiob 11, 13. 14. Nahum 3, 14. 15. Jes. 8, 10. p. 92. — 2 Kön. 5, 10. 1 Mos. 42, 18. Jes. 8, 9. Hiob. 22, 21. Sprüchw. 20, 13. 3 Mos. 13. p. 93. — 2 Mos. 8, 22. 3 Mos. 25, 20. Hiob. 9, 11. 12. Hiob 23, 8. Ps. 137, 5. Hiob 27, 14. 1 Mos. 38, 17. p. 94. — 1 Mos. 30, 27. 50, 15. Ps. 27, 13. 1 Sam. 25, 34. Hiob 8, 6. 11, 14. 15. 1 Mos. 43, 9. 2 Sam. 2, 27. p. 95. — 2 Kön. 13, 19. Ps. 69, 5. Hiob 13, 19.

20. 2 Mos. 9, 15. 1 Sam. 13, 13. 4 Mos. 22, 33. p. 96. — Zachar. 6, 15. Ruth. 3, 13. 2 Mos. 32, 32. Dan. 3, 75. p. 97. — 1 Mos. 24, 49. Sprüchw. 20, 11. p. 98. — 1 Mos. 8, 7. Hiob. 1, 11. Koh. 3, 21. Esth. 4, 15. Joël 2, 14. 2 Mos. 33, 16. 1 Chron. 21, 12. p. 99. — 1 Mos. 43, 7. 28. Hiob. 10, 5. Jerem. 2, 14. 1 Mos. 17, 17. Richt. 9, 2. 1 Mos. 18, 21. 27, 21. p. 100. — Ps. 94, 9. 10. Amos 3, 3—6. 2 Kön. 20, 9. Obadja V. 5. 1 Mos. 15, 5. Jes. 29, 16. p. 101. — Hiob. 39, 13. 1 Mos. 30, 2. 50, 19. Habak. 3, 8. 1 Sam. 2, 27. p. 102. — Jerem. 31, 20. 4 Mos. 22, 29. 1 Chron. 4, 10. p. 103. — Ps. 81, 9. 139, 9. Ps. 95, 7. p. 104. — 1 Sam. 24, 7. Jos. 22, 22—24. 1 Mos. 14, 22. 23. Richt. 11, 10. Ps. 95, 11. 4 Mos. 14, 28. 5 Mos. 32, 41. p. 105. — 5 Mos. 1, 35. Richt. 5, 8. Jes. 5, 9. Jerem. 15, 11. Hiob 27, 4. 1 Mos. 24, 38. Sprüchw. 24, 11. p. 106. — 1 Mos. 31, 52. p. 107. — Hiob 6, 11—13. 4 Mos. 17, 28. 2 Kön. 20, 19. p. 108. — Hiob 21, 4. Jerem. 26, 15. Sprüchw. 2, 1—4. 1 Mos. 47, 18. 1 Mos 40, 14. Richt. 15, 7. p. 109. — Jes. 33, 21. Hiob. 42, 8. 1 Sam. 21, 6. 4 Mos. 24, 22. Jer. 51, 14. Ruth 3, 12. 13. p. 110. — 2 Sam. 12, 3. 4 Mos. 14, 30. Galat. 1, 19. Jes. 42, 19. 1 Kön. 18, 18. 1 Sam. 8, 19. 4 Mos. 26, 33. 1 Mos. 32, 29. p. 111. — 3 Mos. 22, 6. Esth. 2, 14. Amos 3, 7. Jes. 55, 10. 11. 1 Mos. 42, 15. Sprüchw. 23, 17. 18. p. 112. — 1 Mos. 24, 4. 1 Mos. 24, 8. Ezech. 35, 6. Ps. 127, 1. 2 Mos. 8, 17, p. 113. — Richt. 7, 14. 5 Mos. 32, 30. 1 Mos. 40, 14. p. 114. — Ezech. 40, 1. 4 Mos. 11, 20. Jes. 6, 11. 1 Mos. 24, 33. Ezech. 20, 39. p. 115. — Jonas 1, 11. Richt. 14, 9. 1 Sam. 2, 26. Ps. 15, 2. Jes. 33, 15. Micha 2, 11. 1 Mos. 8, 5. p. 116. — 2 Sam. 3, 1. 1 Mos. 8, 3. 2 Sam. 5, 10. Ps. 126, 5. p. 117. — Hiob 6, 12 und Kohel. 10, 10. p. 117. — 5 Mos. 7, 10. p. 118. — Jes. 25, 7. Hiob 26, 9. p. 119. — Jos. 10, 12. 1 Mos. 24, 51. 1 Sam. 1, 16. 2 Mos. 20, 3. p. 120. — 2 Mos. 9, 28. 4 Mos. 16, 3. p. 121. — Ps. 104, 15. 16. p. 121. — Ps. 92, 11. p. 122. — 1 Mos. 28, 18. Ps. 133, 2. p. 124. — 5 Mos. 32, 14. 15. Richt. 3, 29. Ps. 17, 10. 73, 7. Ps. 23, 5. p. 125. — Hiob. 1, 16—18. Matth. 11, 15. 13, 13—15. p. 126. — 1 Mos. 30, 30. 33, 14. p. 127. — 4 Mos. 10, 31. 35, 17. p. 128. — Ps. 69, 16. 2 Mos. 13, 18. Richt. 7, 11. p. 129. — 2 Mos. 14, 31. 1 Mos. 49. Jer. 14, 9. Zachar. 10, 3. p. 130. — Ps. 22, 13. 11, 1. 68, 14. Micha 4, 13. 1 Kön. 22, 11—18. p. 132. — Matth. 1, 25. Luc. 2, 7. p. 133. — Jes. 4, 2. 11, 1. 14, 19. 53, 2. p. 134. — Jes. 34, 13 u. Amos 8, 8.

p. 134. — 1 Cor. 14, 8. Zachar. 9, 9. p. 135. — Habak. 3, 10. p. 137. — 2 Cor. 7, 10. p. 138. — Kohel. 10, 20. p. 139. — Kohel. 7. 10. Ps. 9, 21. 84, 11. 4 Mos. 24, 15—17. p. 140. — Habak. 2, 11. Hiob 3, 10. Kohel. 4, 3. p. 141. — 4 Mos. 11, 5. p. 148. — 1 Mos. 10, 15. Zachar. 14, 21. Ezech. 27, 13. 22—24. p. 151. — Ezech. 26, 16. 28, 1 ff. p. 153. — Jer. 9, 25. 25, 23. 49, 32. Hiob. 31, 26. p. 155. — 1 Mos. 31, 44—54. p. 157. — 1 Mos. 10, 14. 1 Chron. 1, 12. p. 157. — Jes. 8, 6. 7. p. 159. — Jes. 36, 8. 1 Mos. 11, 7. 9. p. 160. — 1 Mos. 2, 10—12. p. 161. — 1 Mos. 2, 12. p. 163. — Ezech. 27, 12. Hiob 38, 22. p. 166. — 1 Mos. 3, 17—19. p. 167. 1 Sam. 14, 14. Ps. 129, 3. p. 168. — Zephan. 3, 9. Ruth. 2, 8 ff. p. 169. — Zachar. 13, 5. p. 170. — Jes. 37, 27. Jes. 15, 5. 2 Kön. 19, 26. p. 172. — 2. Mos. 11, 5. Kohel. 12, 3. p. 173. — 1 Mos. 34, 23. p. 174. — Hiob. 37, 7. 8. p. 175. — Ps. 11, 6. 1 Mos. 23, 16. p. 176. — 1 Mos. 34, 7. 12. 1 Mos. 31, 15. p. 180. — Kohel. 6, 2. 1 Mos. 15. p. 182. — Jes. 3, 18—23. p. 184. — Jes. 3, 24. p. 185. — Sprüchw. 25, 11. p. 186. — 2 Mos. 21, 2—11. 3 Mos. 25, 39—54. p. 187. — Kohel. 10, 6. p. 189. — 1 Mos. 31, 53. Ezech. 34, 22. Hiob. 9, 33. p. 190. — Sprüchw. 31, 4—7. p. 192. — Ps. 78, 65. Sprüchw. 20, 1. p. 193. — Marc. 6, 23. p. 194 — Ps. 2, 12. p. 195. — 1 Mos. 43, 34. 1 Sam. 9, 23. 24. p. 197. — 2 Mos. 11, 5. Matth. 27, 29. 30. p. 198. — 1 Mos. 49, 20. p. 199. — 1 Mos. 9, 6. 4 Mos. 35, 9—34. p. 200. — Hiob. 31, 32. 3 Mos. 19, 33. p. 203. — 1 Mos. 19, 8. Richt. 4, 17 ff. p. 204. — 5 Mos. 22, 8. p. 207. — Hiob. 24, 18. p. 208. — 2 Mos. 15, 5. 10. p. 210. — Hiob. 23, 7. 8. p. 211. — Ps. 16, 5. 6. p. 213. — Jes. 8, 1. p. 213. — 2 Mos. 28, 25—30. p. 215. — 5 Mos. 33, 10. Ps. 51, 21. p. 222. — 3 Mos. 10, 13. 14. 3 Mos. 14, 45. Jes. 32, 12. Jer. 9, 16. Amos 5, 16. p. 227. — 1 Mos. 35, 20. p. 228. — Ps. 104, 4. p. 229. — Kohel. 10, 15. p. 230.

I.

Zur Erläuterung der Denkweise des Alterthums.

1.

Ausdruck der Furcht.

Die Affecten sind bei Naturvölkern bekanntlich weit lebhafter und werden weniger verborgen, als im Zustande der Verfeinerung; daher sie denn auch in ihren physiologischen Erscheinungen stärker hervortreten. So namentlich der Affect der Furcht. Es ist interessant zu sehen, wie die Hebräer und die homerischen Griechen in der Schilderung desselben übereinstimmen. Von den Brüdern Josephs, als sie das Geld in ihren Säcken wiedergefunden, heisst es 1 Mos. 42, 28: יֵּצֵא לִבָּם; nicht etwa: sie begriffen es nicht (der Verstand ging ihnen aus); sondern: der Muth ging ihnen aus; denn es folgt gleich darauf וַיֶּחֶרְדוּ und sie erschracken. Gleichbedeutend ist 1 Sam. 17, 32: יִפֹּל לֵב, Der Muth entfällt. — Als Ahas die Botschaft von dem Heranrücken des feindlichen Heeres erhalten hatte (Jes. 7, 2): „da bebte das Herz (יָנַע לֵב) der Davidischen Familie und das Herz ihres Volkes, wie die Bäume im Walde beben vor dem Winde.“ Nicht das Schwanken des Entschlusses ist gemeint, sondern die Be-

wegung der Furcht. „Sie zitterten wie Espenlaub.“ — Jes. 21, 3. 4. sagt der Prophet; „Darum sind meine Lenden voll von Beben (חַלְחָלָה); Schmerzen ergreifen mich, wie Schmerzen der Gebärerin. Ich bin verwirrt (נַעֲוֵיתִי), so dass ich nicht höre, und bestürzt (נִבְהַלְתִּי), so dass ich nicht sehe. Es pocht (תָּעָה, palpitat) mein Herz: Grauen schreckt mich.“ — Nahum 2, 11. wird die Furcht beschrieben als geschmolzener (נָמֵס) Sinn und Schlottern (פִּיק) der Knie und Beben (חַלְחָלָה) der Lenden; und Aller Angesicht hat den Glanz (פָּארוּר, das glänzende Roth) verloren. — Vergleichen wir damit Il. 3, 31—35, wo es von Paris heisst:

— *κατεπλήγη φίλον ἦτορ*
— *ὑπό τε τρόμος ἔλλαβε γυῖα*
— *ὦχρος τε μιν εἷλε παρειάς.*

Il. 10, 375: *βαμβαίνων· ἄραβος δὲ διὰ στόμα γίγνετ' ὀδόντων*[1])
χλωρὸς ὑπαὶ δείους.

Il. 10, 10: — *ἀνεστενάχιζ' Ἀγαμέμνων*
νειόθεν ἐκ κραδίης· τρομέοντο δέ οἱ φρένες ἐντός.

Il. 10, 95: — *οὐδέ μοι ἦτορ*
ἔμπεδον· ἀλλ' ἀλαλύκτημαι· κραδίη δέ μοι ἔξω
στηθέων ἐκθρώσκει, τρομέει δ' ὑπὸ φαίδιμα γυῖα.

Il. 15, 280: *πᾶσιν δὲ παραὶ ποσὶ κάππεσε θυμός.*

— Auch das im Alten Testament so häufige Bild der Schmerzen der Gebärerin kennt Homer. Il. 11, 268:
ὀξεῖαι ὀδύναι δῦναν μένος Ἀτρείδαο.
Ὡς δ' ὅτ' ἂν ὠδίνουσαν ἔχῃ βέλος ὀξὺ γυναῖκα, δριμὺ etc.
— Dagegen erinnert das in der Odyssee so oft vorkom-

---

[1]) Der *βρυγμὸς τῶν ὀδόντων*, Matth. 8, 12. 13, 42. 50. ist nicht das Zähnklappern der Furcht, sondern das Zähneknirschen der ohnmächtigen Wuth.

mende: *κατεκλάσθη φίλον ἦτορ* (z. B. 10, 496. 566. 12, 277.) an das Hebräische נִשְׁבְּרֵי לֵב, Jes. 61, 1. Ps. 51, 19. Jenes bezeichnet Angst und Muthlosigkeit; dieses Schmerz und Reue: beides deprimirende Affecte. — Die Lebhaftigkeit des Affects drückt sich besonders Od. 11, 526—30. aus, wo neben dem Zittern und Blasswerden auch die Thränen des sich Fürchtenden genannt sind. Eben so weint der Prophet Jes. 11, 9. aus mitleidiger Furcht um Moab, und setzt V. 11. hinzu: mein Inneres bebt [2]) wie eine Harfe.

2.

Bildliche Bezeichnung der Klugheit.

Es ist charakteristisch, dass im Homer, wie bei den Hebräern, das Krumme und die verwandten Begriffe ein Bild der Klugheit sind; sofern man ihr nicht leicht beikommen kann. Jedoch findet dabei der Unterschied Statt, dass Homer diese Klugheit meist löblich auffasst; während sie im Alten Test. immer als etwas Tadelnswerthes erscheint. Den Hebräern war der Gerade, יָשָׁר, das Ideal eines braven Mannes. Ps. 7, 11. Daher tadeln sie den עִקֵּשׁ לֵבָב, Sprüchw. 11, 20: der verdrehten, listigen Sinnes ist, und eben so עִקְּשׁוּת פֶּה, die Verdrehtheit des Mundes, die listige, lügenhafte Rede, Sprüchw. 4, 24. 6, 12. Dasselbe sagt מְעֻקָּל das Krumme, Habak. 1, 4; נִפְתָּל der Verdrehte, Hiob 5, 13; נָלוֹז der Gebogene, oder Verbogene, Sprüchw. 3, 32. So ist auch Jerem. 17, 9. zu fassen, wo Luther übersetzt: trotzig ist des Menschen Herz

---

[2]) Luther: brummt wie eine Harfe. Das gebrauchte Verbum המה ist allerdings doppelsinnig; indem es sowohl heftige Bewegung als den dadurch entstehenden Ton anzeigt. Eben so רָעַם, und im Homer *καρκαίρω*, Il, 20, 157.

und verzagt. Allerdings könnte עָקֹב, eigentlich höckerig, uneben (Jes. 40, 4), wohl die Aufgeblasenheit (*tumidum*) bezeichnen: aber wegen des Folgenden: „wer kann es erkennen?" übersetzt man richtiger: schlau und verderbt." — Von einer andern Seite betrachtet, fehlt aber Demjenigen, der nicht geraden Sinnes ist, die wahre Klugheit und נַעֲוֵה לֵב, verkehrten Sinnes, ist daher Sprüchw. 12, 8. der Unverständige; indem שֵׂכֶל den Gegensatz bildet [3]) — Homer nennt zwar die betrüglichen Phöniker *πολυπαίπαλοι* (vielgewandte, von *πάλλω*, *torquere*) Od. 15, 419; aber doch ohne deutliche Missbilligung, welche auch in *σκολιὸς*, verschlagen, eigentlich nicht liegt. Und sein *Ζεὺς ἀγκυλομήτης* (der krumme, d. h. kluge Rathschläge hat), Il. 2, 205. Od. 21, 415; so wie sein *'Οδυσσεὺς πολύτροπος* der vielgewandte, Od. 1, 1. sollen durch diese Prädikate geehrt werden. Apollo hatte bei den Griechen den Zunamen *Λοξιὰς*, der Verschlungene; wegen seiner dunkeln Orakelsprüche. Auch die Lateiner gebrauchen ihr *versutus* bald im guten, bald im bösen Sinne.

3.

Das Brennen des Herzens.

Luc. 24, 32. sagen die Emmahuntischen Jünger, nachdem der Auferstandene sich von ihnen getrennt hat: „brannte nicht fortwährend (*καιομένη ἦν*, stärker als *ἐκαίετο*) unser Herz in uns, als er zu uns redete und uns die Schrift erklärte?" Ein schöner, vielsagender Ausdruck!

---

[3]) 1 Sam. 20, 30. ist zu übersetzen: Du Sohn der Verkehrtheit (נַעֲוַת, *st. constr.* des *Particip. Niph.* von עוה) der Rebellion, d. h. Du thörichter Rebell! — Die Uebersetzung: „Sohn einer verkehrten und widerspenstigen Mutter" streitet gegen die Sprache, wie gegen den Context.

Es liegt darin das **Wallen des Herzens** (vergl. רָחַשׁ לִבִּי, Ps. 45, 2.), das von dunkeln Empfindungen, von Freude und Liebe, von Bewunderung und klopfender Neugier tief bewegt wird. Aehnlich sagt Od. 1, 48. Athene: *μοὶ ἀμφ' Ὀδυσῆι δαΐφρονι δαίεται ἦτορ*. Man könnte hier zwar über den Sinn zweifelhaft seyn; indem Buttmann (Ausführl. Griech. Grammatik II. S. 99.) dem Stammworte *δαίω* vier Grundbedeutungen beilegt: **theilen, speisen, brennen** und **lehren**. Allein diese Bedeutungen lassen sich bequem auf zwei reduciren. Aus dem Begriffe der **Zertheilung** (Zerlegung) der Speisen, oder ihrer **Vertheilung** unter die Gäste fliesst ganz natürlich die Bedeutung des **Essens**; und eben so führt das **Austheilen** der Lehre, oder das **Zertheilen** und Unterscheiden der Vorstellungen (vergl. הֵבִין, von בֵּין, Unterschied) auf den Begriff des **Lehrens**. Es bleibt also nur die zweite Bedeutung **brennen** übrig; indem *δαίω* mit *καίω* wechselt, wovon *δαΐς*, die Fackel und die Schlacht (Kriegsfackel?). — Die Stelle Od. 1. kann nun aber nicht bedeuten: das Herz wird mir **getheilt**, von verschiedenen Sorgen und Gedanken bewegt; denn die folgende Rede der Athene spricht nicht ihre Ungewissheit aus über Odysseus Schicksal, sondern ihr **zärtliches Mitleid** mit ihm. Also ist zu übersetzen: mir **brennt** das Herz (wie Od. 6, 132); eine Parallele zu dem Hebräischen נִכְמְרוּ רַחֲמָיו, „sein Inneres wurde entzündet," welches 1 Mos. 43, 30. von überwallender Zärtlichkeit gegen den Bruder, und 1 Kön. 3, 26. von der zärtlichen Liebe einer Mutter gegen ihr Kind gebraucht wird. Während also jene Redensart im Homer speciell **zärtliche Liebe** ausdrückt; steht sie Luc. 24. in der eigenthümlichen Bedeutung einer starken Gemüthsbewegung überhaupt.

4.

Zu Luc. 2, 51.

Wenn es hier von der Maria heisst: *διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς*, so liegt darin mehr als ein blosses im Gedächtniss Behalten. Denn dafür wäre schon *διετήρει* genug: vergl. 1 Mos. 37, 11: sein Vater Jakob שָׁמַר אֶת הַדָּבָר. Der Zusatz *ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς* zeigt an, dass das Behalten mit Nachdenken und Empfindung verbunden gewesen. Diese feine Unterscheidung beobachtet auch Homer. Das Behalten überhaupt drückt er aus durch: *ἄπτερος ἔπλετο μῦθος* (Od. 17, 57.): die Rede flog nicht weg, blieb haften. Ein Behalten bloss mit dem Verstande nennt er *ἔχειν ἐν φρεσὶ μῦθον*, Od. 15, 445. Als dagegen Telemachos zum ersten Male einen entschiedenen männlichen Willen gezeigt hat, so geht Penelope staunend hinweg; *παιδὸς γὰρ μῦθον πεπνυμένον ἔνθετο θυμῷ.* Dadurch wird ein Empfindungs- und Theilnahmevolles Behalten angezeigt; denn *φρένες* sind beim Homer der Sitz des Erkenntniss-, *θυμὸς* aber ist der Sitz des Empfindungs-Vermögens. Im Hebräischen entspricht jenem לֵב; diesem כְּלָיוֹת. Vergl. Ps. 7, 10.

5.

Zu 1 Mos. 3, 5.

Vortrefflich malt Homer Od. 12, 188. in dem Gesange der Sirenen die lockende Stimme der Verführung. „Wer uns hört, sprechen sie, der geht davon *τερψάμενος, καὶ πλείονα εἰδώς· ἴδμεν γάρ τοι πάντα* u. s. w. Zum Grunde liegt hierbei die Erfahrung, dass für den rohen Naturmenschen Genussgier und Neugier die stärksten Motive des Handelns zu seyn pflegen. Kein Wunder da-

her, dass in der Mosaischen Geschichte des Sündenfalls dieselben Motive auftreten. Die Schlange erregt die Begierde der ersten Menschen schon durch den Genuss der verbotenen Frucht (dies liegt in 1 Mos. 3, 6: das Weib sah, dass der Baum gut sey zum Essen); aber auch durch Vorspiegelung höherer Einsichten. „Eure Augen werden geöffnet werden, und ihr werdet seyn wie Gott, erkennend Gutes und Böses.“ An allen Orten und zu allen Zeiten finden wir diesen Charakterzug der menschlichen Natur wieder.

6.

Erkenntniss des Guten und Bösen.

Es fragt sich, was unter der, eben erwähnten Erkenntniss des Guten und Bösen (1 Mos. 3, 5. 22.) zu verstehen sey? Die Stelle sagt dreierlei aus: Gott erkennt Gutes und Böses — die Menschen werden es durch den Genuss der verbotenen Frucht erkennen — nach dem Genusse haben sie es erkannt. Einleuchtend ist nun zuvörderst, dass der Sinn seyn soll: ihr werdet Alles erkennen; denn es ist die Weise des Alterthums, die Universalität durch contradictorische Gegensätze zu individualisiren. Vergl. 1 Mos. 24, 50: wir können dir nichts Böses oder Gutes sagen (ab- oder zureden). 2 Sam. 13, 22: Absalom redete mit Amnon nicht, weder Böses, noch Gutes (gar nichts).“ S. auch 2 Sam. 14, 17. — Der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen (1 Mos. 2, 9. 17.) ist also der Baum aller Erkenntniss, der Weisheitsbaum überhaupt, und der Lebensbaum dagegen das Sinnbild alles Genusses; so dass wir in diesen beiden Bäumen des Paradieses wieder eine Anspielung haben auf jene zwei Grundtriebe der menschlichen Natur (s. den vorigen Abschnitt). Dass ferner mit dem Erkennen des Guten und

Bösen ein Uebergang aus dem Zustande der Unmündigkeit in den der Mündigkeit bezeichnet werden soll, lehrt deutlich 5 Mos. 1, 39: „eure Kinder wissen noch nicht Gutes und Böses (sind noch unmündig).“ Vergl. auch Hebr. 5, 14, wo den *νηπίοις* die *διάκρισις καλοῦ τε καὶ κακοῦ* abgesprochen wird. Was ist nun aber unter dem Guten und Bösen zu verstehn? Hier vergleichen wir eine Parallelstelle aus Od. 18, 228. Als Telemachos von seiner Mutter gescholten war, dass er unbesonnener Weise den Gastfreund habe misshandeln lassen, erwiedert er: *θυμῷ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα, ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρεια· πάρος δ' ἔτι νήπιος ἦα:* „ich weiss jetzt das Gute und das Schlimmere (d. h. nicht das absolut Schlimme, sondern in Beziehung auf das Gute: das was diesem nachsteht).“ Dieselben Worte wiederholt er Od. 20, 310. Also auch hier wird die Allheit (*ἕκαστα*) durch Gegensätze individualisirt (vergl. Od. 10, 94. 20, 86.): auch hier ist das Erkennen von Gut und Böse ein Zeichen der Mündigkeit. Unter dem Guten und Bösen aber wird, nach dem Zusammenhange, zunächst das Schickliche und Unschickliche verstanden. Wir werden demnach 1 Mos. 3. das Gute und Böse ebenfalls aus dem Zusammenhange erklären müssen. Gewöhnlich denkt man dabei an das moralisch Gute und Böse. Allein dessen Erkenntniss möchte wohl für die ersten Menschen wenig Reiz gehabt haben: oder vielmehr, da sie noch im Stande der Unschuld lebten, würde es ihnen ganz unverständlich gewesen seyn. Ich glaube daher zunächst das Angenehme und Unangenehme, oder das Nützliche und Schädliche darunter verstehn zu müssen. Dieses unterscheiden zu lernen, war gewiss den ersten Menschen im höchsten Grade wichtig. Dafür spricht auch 1 Mos. 3, 21: „nachdem der Mensch Gutes und Böses (d. h. den Unterschied des Nützlichen

und Schädlichen) kennen gelernt, steht zu befürchten, dass er auch nach dem Baume des Lebens (dem Inbegriff alles Wohlseyns) seine Hand ausstrecke.“ Ferner 2 Sam. 19, 36, wo Barsillai sagt: „achtzig Jahr alt, kann ich nicht mehr unterscheiden בֵּין טוֹב לְרַע — offenbar: „das Angenehme und Unangenehme;“ denn es folgt: „ich kann die Speisen nicht mehr schmecken, den Gesang nicht mehr hören.“ — Etwas anders ist der Gedanke dargestellt Jes. 7, 15. 16: „Das Land wird von den Feinden verlassen seyn, ehe noch der Knabe (Immanuel) wissen wird מָאוֹס בָּרָע וּבָחוֹר בַּטּוֹב, zu verwerfen das Böse und zu erwählen das Gute. Der Hauptbegriff ist hier das Verwerfen und Wählen. Wäre nun vom *moralisch* Guten und Bösen die Rede, so möchte der Termin bis zur *sittlichen Einsicht* des Knaben wohl allzu fern liegen. Vielmehr ist, nach den eben angeführten Stellen auch hier an die Verwerfung des *Schädlichen* und die Erwählung des *Nützlichen* zu denken. Der Säugling folgt blindlings dem Instincte: aber im zweiten, dritten Jahre bekommt das Kind schon eine *Einsicht* von dem, was es als schädlich *fliehen*, als nützlich *wählen* müsse. Parallel ist Jes. 8, 4: „ehe der Knabe mein Vater! meine Mutter! zu sagen versteht.“ Sprichwörtlich, zur Bezeichnung völliger Unwissenheit, ist auch der Ausdruck Jonas 4, 11. zu fassen: „in Nineve sind eine Menge Menschen, welche nicht unterscheiden können *zwischen ihrer rechten und linken Hand*.“

7.

Ἀλήθεια im praktischen Sinne.

Joh. 3, 21 und 1 Joh. 1, 6. heisst es *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν*; so dass also *ἀλήθεια* statt der theoretischen Bedeutung: Wahrheit, die praktische: Tugend, Gutes, an-

genommen hat; wie sich aus dem Gegensatze bei Johannes τὰ φαῦλα πράσσειν ergiebt. Es drückt sich darin auf eine schöne Weise der Zusammenhang des Wahren mit dem Guten (wie der Lüge mit der Sünde) aus; welcher seine nächste Erklärung findet in dem hebr. אֱמֶת. Dieses nämlich, von אָמַן, *firmus fuit*, umfasst die Festigkeit sowohl im Denken (Zuversicht), als im Reden (Wahrhaftigkeit) und Thun (Redlichkeit). So steht אֱמֶת für das Gute Zachar. 8, 19. Indessen kennt schon Homer einen ähnlichen Sprachgebrauch. Il. 12, 433. heisst die Witwe, welche die Wolle genau abwägt, um weder zu viel, noch zu wenig zu geben: γύνη ἀληϑής, eine genaue, ehrliche, gute Frau.

8.

Der Weise und der Thor.

Es ist bekannt, dass die Gegensätze חָכָם und נָבָל ebenfalls sowohl theoretisch, als praktisch genommen werden. Jenes bezeichnet den Weisen, den Rechtschaffenen, den Gottesfürchtigen: dieses den Thoren, den Lasterhaften, den Gottlosen: ein Sprachgebrauch, welcher noch in den Apokryphen, z. B. in Sirach und der Weisheit Salomo's herrschend ist. Vergl. besonders Sprüchw. 1. Ps. 14, 1. 2 Sam. 3, 33. 13, 12. Dass diese Ansicht eben so weit verbreitet, als von tiefer Wahrheit sey, sagt uns Quinctil. Institt. XII, 1: *neminem malum esse, nisi stultum eundem, non modo a sapientibus dicitur, sed vulgo quoque semper est creditum.* Hierauf bezieht sich auch Horat. Od. I, 3, 36: *coelum ipsum petimus stultitia, neque per nostrum patimur scelus iracunda Jovem ponere fulmina.*

9.

Zu 2 Sam. 3, 33.

Hier klagt David um Abner: „hätte Abner sterben sollen (הֲיָמוּת), wie ein Thor stirbt (כְּמוֹת נָבָל) d. h. wie ein feiger, nichtsnützizer Mensch?“ Luther hat den Sinn verfehlt, wenn er übersetzt: Abner ist nicht gestorben, wie ein Thor. Die Frage soll nicht direct verneinen (wobei das Präter. hätte stehen müssen), sondern nur hypothetisch, als Ausdruck des Bedauerns. Er hätte nicht sterben sollen! Vergl. ähnliche Beispiele vom Gebrauche des Futurum bei Ewald, Krit. Grammatik S. 526. Der Tod des Thoren bildet einen Gegensatz gegen den Heldentod auf dem Schlachtfelde; denn David setzt hinzu: Du bist gefallen wie durch Meuchelmörder (בְּנֵי עַוְלָה), nämlich durch Joab und Abisai. Nach derselben Ansicht lässt der verwundete Saul, 1 Sam. 31, 4, sich von seinem Waffenträger vollends tödten: „damit nicht diese unbeschnittenen Philistäer kommen und treiben ihren Spott mit mir (הִתְעַלְּלוּ בִי);“ und eben so Abimelech, Richt. 9, 54: „dass man nicht sage: ein Weib hat ihn erwürget.“ — Homer nennt in ähnlicher Weise Od. 22, 462: *καθαρὸν θάνατον*, einen fleckenlosen, ehrenvollen Tod. Diesen verdienen treulose Sclavinnen nicht; daher Telemachos sie wie Krammetsvögel aufknüpft. Auch Agamemnon klagt Od. 11, 411: „ich starb nicht wie ein Held, sondern *οἰκτίστῳ θανάτῳ, ὥς τίς τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ*. Womit man wieder das Esels-Begräbniss, Jerem. 22, 19. vergleichen kann.

10.

Jemandes Fleisch fressen.

Die Kannibalische Sitte des Menschenfleisch-Fressens findet sich bei den Homerischen Griechen nicht mehr: nur

in der alten Sage wird dieselbe noch den wilden, ungeschlachten Kyklopen (Od. 9, 475.), und den riesigen, wiewohl schon mehr civilisirten Lästrygonen (Od. 10, 116.) beigelegt. Allein bildlich kommt sie noch vor, zur Bezeichnung der höchsten Wuth und leidenschaftlicher Rachsucht. Il. 4, 35. sagt Zeus zur Here: „wenn du *ὠμὸν βεβρώθοις Πρίαμον, Πριάμοιό τε παῖδας, τότε κεν χόλον ἐξακέσαιο.*“ Il. 22, 347. Achilleus zum Hektor: „ich hätte wohl Lust, *ὦμ' ἀποταμνόμενος κρέα ἔδμεναι;*“ und Il. 24, 212. Hekabe vom Achilleus: *τοῦ ἐγὼ μέσον ἧπαρ ἔχοιμι ἐσθέμεναι προσφῦσα.* — Auch bei den Hebräern wird es nur als Beweis der äussersten Hungersnoth angeführt, dass Aeltern ihre Kinder schlachten und essen, 5 Mos. 28, 53—57. 2 Kön. 6, 28. 29. Aber den bildlichen Sprachgebrauch kennen sie ebenfalls; denn Hiob 19, 22. 31, 31. heisst: „sich nicht sättigen können an Jemandes Fleische“ so viel als: „ihn mit unersättlichem Hasse verfolgen.“ — Von der häufigen Redensart: „das Fleisch der Armen fressen“ für: sie tyrannisch behandeln (Habak. 3, 14. und besonders Micha. 3, 3.), findet sich bei Homer nur eine Spur in dem *δημοβόρος βασιλεύς*, Il. 1, 231. — Das Sprichwörtliche: „sein eignes Fleisch fressen“ für: gegen sich selbst wüthen (was fast an die Ovidische Fabel vom Erisichthon erinnert), Jes. 9, 20. ist ebenfalls nicht Homerisch. Endlich das „sich Abhärmen“ drückt Homer humaner aus: *ὃν θυμὸν κατεδεῖν*, Il. 6, 202; während die Hebräer sagten: sein Fleisch fressen, אָכַל בְּשָׂרוֹ, Kohel. 4, 5.

11.

Sein Leben dran wagen.

Richt. 9, 17 heisst es von dem Helden Gideon יַשְׁלֵךְ נַפְשׁוֹ מִנֶּגֶד, er warf sein Leben von sich. Und 5, 18 vom

ganzen Stamme Sebulon: חֵרֵף נַפְשׁוֹ לָמוּת, er schmähete (verschmähete) sein Leben zum Tode.“ Endlich Jes. 53, 12 von dem Knechte Jehova's: er stellte bloss (הֶעֱרָה) dem Tode seine Seele.“ Wer denkt hiebei nicht an den Horazischen animae magnae *prodigum* Paullum? Aber auch Homer kennt den poëtischen Kraftausdruck. Il. 9, 322: *αἰεὶ ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος πολεμίζειν.* Od. 3, 74: *ψυχὰς παρθέμενοι* und Od. 2, 237: *παρθέμενοι σφὰς κεφαλάς.* In den Tyrtäischen Gesängen (ed. Klotz. S. 122) heisst es nachahmend: *ψυχὴν καὶ θυμὸν τλήμονα παρθέμενος.* Man sieht, dass alle diese Ausdrücke vom Spiele hergenommen sind, wo man einsetzt, um Grösseres zu gewinnen. Daher auch jene Schillerschen Verse: „und setzet ihr nicht das Leben ein, nie wird euch das Leben gewonnen seyn.“ Hieraus erläutert sich ferner der ungewöhnliche Ausdruck Hiob 13, 14; wo Rosenmüller übersetzt: „bei Allem, was da kommt (עַל מָה) will ich mein Fleisch in meinen Zähnen tragen, und meine Seele in meine Hand legen.“ Dass die letztere Redensart bedeute: „mein Leben auf's Spiel setzen,“ hat Rosenmüller aus 1 Sam. 28, 21. Ps. 119, 109 richtig bewiesen. Aber die vorhergehende: „das Fleisch in den Zähnen tragen“ hält er mit Unrecht für synonym. Sie sagt vielmehr gerade das Gegentheil: „etwas mit der äussersten Anstrengung vertheidigen und zu retten suchen.“ Sie ist, wie es scheint, hergenommen von muthigen Raubthieren, welche, wenn sie verfolgt werden, ihre Beute mit den Zähnen fortschleppen; oder auch von dem Krieger, der die Hände nicht mehr brauchen kann (etwa wie Mucius Scävola), und nun seinen Schatz noch mit den Zähnen in Sicherheit zu bringen sucht. Etwas Aehnliches sagt das *mordicus tenere* der Römer (Cic. de Fin. IV, 21). Demnach ist der erste Satz nur durch die Frage dem zweiten parallel, und man hat zu übersetzen: „warum (עַל מָה) sollt'

ich mein Fleisch in meinen Zähnen tragen (ängstlich für meinen Leib sorgen)? Und (d. h. vielmehr) ich will mein Leben auf's Spiel setzen."

12.

Zu Ephes. 5, 28. 29.

„Jedermann liebt sich selbst (*ἑαυτὸν ἀγαπᾷ*) und Niemand hat jemals sein eigen Fleisch (*τὴν ἑαυτοῦ σάρκα*) gehasset." — Vortrefflich benutzt der Apostel dieses Postulat der sinnlichen Selbstliebe, um daraus die sympathetische Liebe zu der Gattin abzuleiten. Denn, sagt er, das Weib ist, nach 1 Mos. 2, dein eignes Fleisch: wenn du also sie liebst, liebst du dich selbst; so wie auch Christus die Gemeinde in demselbigen Lichte betrachtet. In Euripides Medea V. 85. wird dieser locus communis ebenfalls angeführt, um aus seiner egoistischen Ausartung die unnatürliche Härte des Jason gegen seine Kinder zu erklären. Aus Selbstliebe hasste Jason die Medea, und liebte um desswillen auch seine Kinder nicht. *Γιγνώσκεις τόδε, ὡς πᾶς τις αὑτὸν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ· οἱ μὲν δικαίως* (wie Ephes. 5, 28), *οἱ δὲ καὶ κέρδους χάριν· εἰ τούσδε γ' εὐνῆς οὕνεκ' οὐ στέργει πατήρ.*

13.

Verwandte religiöse Vorstellungen des hebräischen und des Homerischen Volksglaubens.

So unvollkommen und kindisch auch die Homerische Religion und die republikanische Verwirrung ihres Olymps dem christlichen Gemüthe erscheinen muss, wenn es die erhabene Vorstellung des Alten Testam. von Jehova, dem Schöpfer und Herrn Himmels und der Erde, damit vergleicht; so lässt sich doch nicht läugnen, dass auch in den Homerischen Gedichten, und am meisten bekanntlich in der

Odyssee, die Spuren einer wahren und tiefen Religiosität vorkommen, und auf der andern Seite, dass der hebräische Volksglaube, besonders in der religiösen Beurtheilung irdischer Verhältnisse, mit dem griechischen oft auf das Merkwürdigste übereinstimmt. Das Erstere muss uns erfreulich seyn, als ein Beweis, dass das heilige Gefühl der Ehrfurcht vor dem Göttlichen (δεισιδαιμονία) in der Menschenbrust tief gegründet sey und sich auch durch die mangelhaftesten Formen hindurch Bahn mache. Durch das Andere treten wir dem Glauben an die Göttlichkeit des Alten Test. keineswegs zu nahe. Denn wir müssen ja doch den hebräischen Volksglauben, wie er sich besonders in den historischen Büchern ausspricht, von den Lehren der gottbegeisterten Männer des Alt. Test. wohl unterscheiden: wir kennen ferner die Stufen der Offenbarung, welche das Menschengeschlecht durchlaufen sollte, bis dass die Zeit erfüllet war in Jesu Christo: wir wissen endlich, dass der Homerischen Dogmatik, bei aller Reinheit einzelner Vorstellungen, doch die erhabene Consequenz des hebräischen Monotheismus, der tief sittliche Geist und die beständige Rücksicht auf Heiligung des Herzens abgeht. Man kann sogar behaupten, dass, wenn wir von dem hebräischen Volksglauben mehr wüssten, und wenn dagegen Homer die Religion der Weisen seiner Zeit ausdrücklich dargestellt hätte, die Aehnlichkeit zwischen Beiden noch viel grösser seyn würde. Es wäre daher wohl der Mühe werth, in unserer Zeit eine neue Bearbeitung von Tobias Pfanners *systema theologiae gentilis purioris* zu unternehmen. Das Folgende enthält einen Beitrag dazu, hauptsächlich aus dem Gesichtspunkte der Erläuterung des Alten Test.

Einen Beweis von der Existenz der Götter liefern den Homerischen Griechen theils die Theophanieen, theils die Aeusserungen der Providenz im Laufe

der Natur und in der Bestrafung der Gottlosen. Was die ersteren betrifft, so heisst es Il. 20, 131: *χαλεποὶ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς*, Götter sind schlimm, sichtbar zu erscheinen; d. h. ihre Erscheinung ist dem Menschen gefährlich. Aber ihre Fusstapfen, wenn sie weggehn, kann man leicht erkennen. Il. 13, 71. 72: *ἴχνια γὰρ μετόπισθε ποδῶν ἠδὲ κνημάων ῥεῖ' ἔγνων ἀπιόντος· ἀρίγνωτοι δὲ θεοί περ.* Dieselben Vorstellungen liegen 2 Mos. 33, 18—23 zum Grunde. Jehova antwortet dem Mose, der seine Herrlichkeit zu sehn wünscht: „mein Antlitz kann Niemand sehn und lebend bleiben; aber ich will dich in einen Felsen verstecken und, wenn ich vorüber gegangen bin, dir meinen Rücken (אָחוֹר) zeigen." Bei den reinen Vorstellungen der Mosaischen Bücher von Gott, kann es gar nicht zweifelhaft seyn, dass diese Erzählung keine Geschichte sey, sondern ein Symbol. „Nicht das Wesen der Gottheit, sondern nur die Spuren ihres Waltens vermag der Mensch zu erkennen." — Aber auch so erscheinen die Götter nicht allen Menschen deutlich: *οὐ γάρ πω πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς*, Od. 16, 161; denn theils wäre es ihrer unwürdig, sich Jedem so vertraulich zu offenbaren (*νεμεσσητὸν εἴη*, Il. 24, 464), theils verstecken und verkleiden sie sich in alle möglichen Gestalten (*σὲ γὰρ αὐτὴν πάντι ἐΐσκεις*, spricht Odysseus zur Athene, Od. 13, 312). Aehnlich wird von Mose gesagt: nur Er sah Gott Angesicht gegen Angesicht, wie man seinen Freund sieht, 2 Mos. 33, 11. 5 Mos. 34, 10. Daher kommt es denn auch, dass von den Anwesenden nicht Alle den erscheinenden Gott wahrnehmen; wie Il. 1, 197. geschieht. So ist es Ap. Gesch. 9, 6. nur Saulus, welcher mit den Augen des Glaubens den Heiland sieht; während seine Begleiter nur die Stimme hören (*μηδένα θεωροῦντες*). — Ferner offenbaren sich die Götter in der Natur und im Menschen-

leben; denn Διὸς ὄμβρος fällt vom Himmel (Il. 5, 90); eben so wie das Feuer von Jehova (1 Mos. 19, 24). Unter den Füssen des einherschreitenden Gottes beben die Berge (Il. 13, 18. Micha 1, 3) und das Meer wird auseinander gespalten (Il. 13, 29. 24, 96. Od. 11, 243. vergl. 2 Mos. 15, 8. Ps. 114, 8 ff.). In Unwettern zeigt Gott seine Geschosse (Il. 12, 280, wie Habak. 3, 11) und Landplagen sind Διὸς μάστιξ, Il. 12, 37. 13, 811; oder πληγή, Il. 14, 414; vergl. שׁוֹט יי, Hiob 9, 23; שֵׁבֶט יי, Hiob 9, 34; מַגֵּפַת אֱלֹהִים, 2 Sam. 24, 21. Ein geschickter Künstler ist von Athene selbst gelehrt (Il. 5, 60. 15, 412); so wie den Bezaleel der Geist Gottes mit Kunstfertigkeiten erfüllt hat (2 Mos. 33, 3). Eine unerklärliche Flucht heisst θεσπέσιος φύζα (Il. 9, 2), wie מְהוּמַת יי, Zachar. 14, 13. oder חֶרְדַּת אֱלֹהִים, 1 Sam. 14, 15. — Den stärksten Beweis für die Existenz der Götter liefert aber die Bestrafung der Uebelthäter. Ἦ ῥα ἔτ' ἔστε, θεοί! ruft der alte Laërtes aus, als er hört, dass die Freier den Lohn ihres Frevels bekommen haben (Od. 24, 351). Vergl. Ps. 46, 11: „erkennet, ihr besiegten Völker, dass Ich Gott bin." S. auch Jes. 26, 11. Ps. 9, 21. — Viel ist vermuthet worden über den Ursprung des hebräischen Pluralis Elohim zur Bezeichnung des einigen, wahren Gottes. Die Vergleichung des Homer kann auch darauf einiges Licht werfen. Es ist nämlich unverkennbar, dass im Homer unterschieden wird zwischen οἱ θεοί und θεοί (ohne Artikel). Ersteres bezeichnet immer die bekannten, persönlich verehrten Götter; letzteres aber steht, wenigstens häufig, von den Göttern, als höheren Mächten, überhaupt. So Il. 3, 269. 296. 7, 45. 53. Od. 1, 222. Nun hat schon Ewald (über die Composition der Genesis, S. 32) richtig bemerkt, dass Elohim im Hebräischen eigentlich der Name der Gottheit im Allgemeinen sey, und daher von

den monotheistischen Hebräern *promiscue*, von den heidnischen Göttern (mit dem Plural) und von dem wahren Gotte (vornämlich in allgemeinen Welt-Angelegenheiten, mit dem Singular) gebraucht werde. Dabei lässt sich aber weiter beobachten, dass הָאֱלֹהִים (mit dem Artikel) ausdrücklich steht, wo der wahre, von den Hebräern verehrte Gott (Jehova) bezeichnet werden soll; während אֱלֹהִים das Göttliche überhaupt, und also auch die falschen Götter, anzeigt. 1 Mos. 20, 6 spricht הָאֱלֹהִים, der wahre Gott, zu dem heidnischen Könige Abimelech. Hingegen V. 13 sagt Abraham zu demselben: Elohim (unbestimmt, welche?) liessen mich irren. Und Saul sieht 1 Sam. 28, 13 Elohim (Göttergestalten) aus der Erde aufsteigen. — Eben so zweideutig sind daher auch die Bne Elohim der Bibel. Sie können Kinder des wahren Gottes bezeichnen; aber häufig stehn sie von denen, die wegen ihrer Macht von den Heiden als Göttersöhne angesehn wurden (*qui sibi Deorum filii videntur*). So werden sie 1 Mos. 6, 2 ironisch als diejenigen genannt, von denen das Verderben der Menschheit ausging. Selbst die Söhne Gottes im Prolog des Buches Hiob kann man so auffassen. Sie sind nicht die Engel (welche das Buch durchweg קְדֹשִׁים nennt), sondern Personificationen der Erd-Mächte, welche sich vor Jehova verantworten sollen, und unter welchen daher auch Satan passend seine Stelle findet. Wie sich Homer die Göttersöhne dachte, sieht man besonders aus Il. 24, 58 und 258. Dort heisst es: Achilleus war einer Göttin, Hektor nur einer Sterblichen Sohn. Hier aber: „Hektor war ein Gott (θεὸς) unter den Männern, und schien eines Gottes Sohn zu seyn.“ Aber von einer Gottähnlichkeit im geistigen und sittlichen Sinne des Worts weiss der Dichter nichts.

Homer kennt drei Gattungen von Mittelspersonen, durch welche der Wille der Gottheit den Menschen

kund wird; nämlich Priester (ἱερεῖς), Wahrsager (μάντεις) und Empfänger oder Ausleger von Träumen (ὀνειρόπολοι), Il. 1, 62. Diesen entsprechen bei den Hebräern genau die Priester, die Propheten und die Träumer (חֹלְמִים), welche letzteren von den Propheten ausdrücklich unterschieden werden 5 Mos. 13, 2. Vergl. 1 Sam. 28, 6: Jehova antwortete dem Saul nicht, weder durch Träume, noch durch's Urim (der Priester), noch durch Propheten. — Im weiteren Sinne göttliche Personen sind dagegen die Fürsten; denn des Königs τίμη ἐκ Διός ἐστι, φιλεῖ δέ ἑ μητίετα Ζεύς, nach Il. 2, 197. Aus demselben Gesichtspuncte sagt der Apostel Röm. 13, 1, dass jede ἐξουσία ἀπὸ θεοῦ sey. Die Art der göttlichen Mittheilung (Offenbarung) an die Menschen wird aber meist unter solchen Bildern beschrieben, welche so wenig als möglich Materielles an sich haben. Namentlich darf das Wort, das Sprechen der Erscheinungen aus der Geisterwelt nicht als gewöhnliche Menschenstimme gedacht werden. Denn als Eliphas Hiob 4, 16 die im Traume gehörte Stimme eines Geistes beschreiben will, sagt er: „ich hörte דְּמָמָה וָקוֹל; wörtlich: „ein Schweigen und eine Stimme." Dies ist der flüsternde Geisterton, der zwischen Schweigen und Stimme gleichsam in der Mitte steht. Nicht übel geben es die LXX: αὖραν καὶ φωνήν. Die wallende, und sich offen kund thuende Begeisterung der Apostel hingegen am ersten christlichen Pfingstfeste (Ap. Gesch. 2, 2) wird symbolisch angezeigt durch ein mächtiges Tosen vom Himmel, wie wenn ein gewaltiger Wind daher fährt (ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας). Eine ähnliche Vorstellung wie dort im Hiob findet sich Od. 6, 20, wo Athana der Nausikaa Etwas im Traume sagen will und ἀνέμου ὡς πνοιή kommt.

Wir übergehn, da wir keine Homerische Dogmatik schreiben wollen, was Homer von den göttlichen Eigen-

schaften sagt, und verweilen lieber bei seinen Schilderungen der göttlichen Vorsehung, worin er sich dem Alten Test. näher anschliesst. Von den Göttern hängen sowohl die Schicksale, als die Thaten und Erfolge der Menschen ab. In ersterer Hinsicht rufen d. h. bestimmen die Götter den Sterblichen z. B. zum Tode, Il. 16, 694. 22, 297. Od. 6, 244 (vergl. das Hebräische קרא, und die *κλῆσις* im Neuen Test.). Ihren Schickungen entgeht Niemand: *ἐπὶ γάρ τοι ἑκάστῳ μοῖραν ἔθηκαν ἀθάνατοι θνητοῖσι*, Od. 19, 592. Womit Kohel. 2, 14 übereinstimmt: „wenn auch der Weise einen Vorzug hat vor dem Thoren, so trifft doch Ein Geschick (מִקְרֶה) sie Alle.“ Aber dieser Glaube darf den Menschen nicht verführen, müssig zuzusehn, ob die Gottheit ihn schützen werde (Il. 4, 249), welchen Türken-Glauben die heil. Schrift eine Versuchung Gottes (Matth. 4,7) nennt. — In der zweiten Hinsicht sagt Homer: *Ζεὺς ἀρετὴν ἄνδρεσσιν ὀφέλλει τε, μινύθει τε*, Il. 20, 242. Od. 6, 189. Ferner: *Ζεὺς καὶ ἄλκιμον ἄνδρα φοβεῖ, καὶ ἀφείλετο νίκην ῥηϊδίως*, Il. 16, 690; welche Ansicht jeder Religion natürlich ist (vergl. Ps. 147, 6. Hiob 37, 6. Luc. 1, 52. 53). Daher denn auch *οὐ Ζεὺς ἄνδρεσσι νοήματα πάντα τελευτᾷ* (Il. 18, 327); indem *Διὸς κρείσσων νόος ἠέπερ ἀνδρῶν* (Il. 16, 688. 17, 176. vergl. mit Sprüchw. 16, 1. Jes. 55, 9). Und desshalb endlich *οὐκ ἔστι Διὶ Κρονίωνι μάχεσθαι* Il. 21, 193: dasselbe was Hiob (9, 3. 32) und Kohelet (6, 10. 7, 13) so oft einschärfen: „der Mensch kann mit Gott nicht streiten.“ — Ein merkwürdiges zur Theodicee gehöriges Philosophem liegt in der Homerischen Ate, deren Name nicht weniger als ihre Bedeutung an den Hebräischen Satan erinnert. Sie ist nämlich die personificirte Unbesonnenheit, welche den Menschen zum Bösen verführt und dadurch in Verlegenheiten und Unglück stürzt. Vergl.

Il. 9, 512. Die Hauptstelle darüber findet sich Il. 19, 90—138. Agamemnon entschuldigt seine Uebereilung gegen Achilleus dadurch, dass ein Gott ihn zu diesem Fehltritte fortgerissen habe; denn *θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ*. Unter diesem *τελευτᾷ* ist aber nur eine mittelbare Einwirkung zu verstehn; denn, fährt Agamemnon fort, die *πρέσβα Διὸς θυγάτηρ, Ἄτη, ἣ πάντας ἀᾶται, οὐλομένη*, diese hat mich verführt. Sie hat weiche Füsse (kommt unmerklich) und schreitet über die Köpfe der Menschen (also unsichtbar) einher (Man sieht, wie hier die Mythologie sich in Symbolik verwandelt). Sie riss einst, bei der Geburt des Herakles, selbst den Zeus zu einer Uebereilung fort; welches dann eben die Veranlassung wurde, dass sie, aus dem Olymp verstossen, die Menschen zu verführen anfing (Vergleichen wir hier den im Prolog des Buches Hiob noch vor Jehova erscheinenden, dagegen 2 Petr. 2, 4 aus dem Himmel verstossenen Satan). Aber, schliesst Agamemnon, nachdem Zeus mir den Verstand genommen, so dass ich mich übereilte (*ἀασάμην*), will ich es wieder gut machen." Offenbar spricht sich in dieser Stelle das Bedürfniss aus, das Böse, das man nicht von Gott selbst abzuleiten wagte, durch eine geheimnissvolle, unter Gott stehende Macht zu erklären. Es ergiebt sich aber zugleich, dass hier von keiner zum Bösen absolut zwingenden Gewalt die Rede sey. Dies sagt auch ausdrücklich die schöne Sentenz am Eingange der Odyssee, I, 32:

Ὢ πόποι, οἷον δή νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται!
Ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
Σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπέρμορον ἄλγε' ἔχουσιν.

Nach demselben Grundgedanken heisst es Jesaia 59, 1—3: „nicht ist Jehova's Hand zu kurz geworden; sondern eure Untugenden scheiden euch von eurem Gott." — Dass der Gottheit beständige Seligkeit zukommen müsse (1 Timoth.

6, 15), und dass nur die Sterblichen den Wechsel von Freude und Leid kennen, weiss Homer wohl; wenn er es gleich nicht consequent festhält. „Dies Geschick, sagt Achilleus zum Priamos Il. 24, 525 ff., haben die Götter den armen Sterblichen gesponnen: *ζώειν ἀχνυμένοις· αὐτοὶ δέ τ' ἀκηδέες εἰσι.* Daher heissen sie gewöhnlich: die seligen Götter (*μάκαρες*). Es liegt nämlich ein Fass mit Unglück und ein anderes mit Glück vor der Schwelle des Zeus: aber kein Mensch bekommt bloss von dem letzteren; und gewöhnlich wird aus Beiden Glück und Unglück gemischt." Eine ähnliche Mischung meint auch Kohelet Kap. 3. mit seinem: Alles hat seine Zeit; d. h. im Menschenleben findet ein beständiger Wechsel von Gegensätzen Statt und in derselben düsteren Stimmung, wie dort Achilleus, sagt Hiob 7, 1 und 14, 1: „der Mensch, der Weibgebohrne, hat einen Sclavendienst und lebt voll Unruhe." — Daher die Heilsamkeit des Gebets, welche Ps. 50, 15 unter göttlicher Auctorität ausspricht (rufe mich an in der Noth, so will ich dich erretten!), und welche Homer wenigstens aus der Erfahrung kennt. Il. 24, 301: *ἐσθλὸν, Διὶ χεῖρας ἀνασχέμεν, αἴ κ' ἐλεήσῃ.* Denn die Götter lassen sich zur Verzeihung bewegen (*στρεπτοὶ εἰσι*); daher auch der Mensch verzeihen muss (denn *aequum est, peccatis veniam poscentem, reddere rursus. Horat. Sat.* I, 3, 75). Il. 9, 497. vergl. Matth. 6, 14. Luc. 6, 37. — Auch das: der Herr ist nahe Allen, die ihn anrufen (Ps. 145, 18) kennt Homer auf seine Weise; wenn er Il. 16, 515 also zum Apollon beten lässt: *δύνασαι πάντοσ' ἀκούειν ἀνέρι κηδομένῳ.* Der grosse Unterschied ist nur dieser, dass Homer von einer moralischen, heiligenden Kraft des Gebets nichts weiss. — Das Gebet setzt aber heilige Scheu vor den Göttern und Demuth als Bedingung voraus; und eine Empfehlung der ersteren ist bekanntlich die

herrliche Grundidee der Odyssee; denn 22, 40 ff. heisst es: „wer weder Götter, noch Menschen scheut, den trifft verdienter Untergang.“ Ebendaselbst V. 288. wird die Demuth gepriesen: *μὴ μέγα εἰπεῖν ἀφραδίης, ἀλλὰ θεοῖσι μῦθον ἐπιτρέψαι, ἐπειὴ πολὺ φέρτεροί εἰσιν.* Mit diesem *θεοῖς μῦθον ἐπιτρέψαι* stimmt das גּוֹל עַל יְיָ דַּרְכֶּךָ, Ps. 37, 5. schön und erläuternd zusammen; wie auch das Wort des Jakobus 4, 13—15: „statt zu sagen: wir wollen! solltet ihr sagen: so der Herr will.“

Aus der Anthropologie sind folgende Parallelen besonders merkwürdig. Die grosse Idee des Mosaischen Glaubens, dass alle Menschen-Seelen ein Hauch und Erzeugniss der Gottheit seyen (1 Mos. 2, 7. Kohel. 12, 7), war dem Homer unbekannt: ihm ist nur der Adel der Menschen ein *θεῶν γένος* und *διογενής* (Od. 1, 631). Daher konnte er auch die Seele nicht das Höchste und Beste des Menschen (Ps. 16, 9. כָּבוֹד) nennen; und umgekehrt wird im Alten Test. der Körper nicht als das eigentliche Selbst des Menschen von der Seele unterschieden (wie Il. 1, 4). — Aber nach Beiden ist das physische Lebensprincip an das Blut gebunden (1 Mos. 9, 4 ff. 3 Mos. 17, 11): hieraus erklärt sich, warum im Homer die Schatten so begierig sind nach Blute, durch dessen Genuss sie die Fähigkeit, zu reden, wieder erlangen (Od. 11, 36. 96. 147). Was den Zustand nach dem Tode betrifft, so kommen zwar im Alten Test. einige Spuren eines Glaubens an Fortdauer der Seele vor, und was geläugnet wird, ist immer nur ein Wiederkommen des Menschen auf diese Erde: allein gewöhnlich bleiben die heiligen Schriftsteller bei den gangbaren Volksvorstellungen stehn, und diese sind den Homerischen auffallend ähnlich. Der Tod z. B. führt bei Homer gewöhnlich das Beiwort *μέλας* (Od. 12, 92). oder *πορφύρεος θάνατος* (der schwarzrothe,

dunkle, Il. 20, 477). Man sieht hieraus, dass das Alterthum gern die Begriffe schwarz und Tod paarte, und desshalb wird man auch das hebräische צַלְמָוֶת lieber mit allen alten Uebersetzern (s. Rosenmüller zu Ps. 23, 4) für ein Compositum ansehn (Todesschatten; und daher eine grauenvolle Finsterniss, entweder der Unterwelt, Hiob 38, 17, oder der Oberwelt, Amos 5, 8), als mit J. D. Michaëlis für ein Derivat von צלם, schattig seyn (zu punctiren צַלְמוּת); wobei der Nebenbegriff des Schauerlichen verloren geht. — Die Unterwelt der Griechen (Hades) ist kalte, kellerartige Finsterniss (ζόφος ἠεροειδής, Od. 11, 57); und eben so die der Hebräer (Scheol) ein Land des Dunkels und des Grauens (Hiob 10, 21. 22). Sie ist eigentlich das Reich des Nichtseyns, wo nur noch Bilder und Namen existiren (vergl. Jes. 14, 11). Auch die Gestorbenen sind also nur Bilder (εἴδωλα, Od. 11, 476. רְפָאִים Jes. 14, 9) der vormaligen Existenz; Nebelwesen, welche, unbetastbar, eine zirpende Stimme (Jes. 8, 19. 29, 4) haben, wie die Vögel (κλάγγη νεκύων, οἰωνῶν ὥς, Od. 11, 605). Sie setzen zwar ihre irdischen Geschäfte fort: Achilleus herrscht (Od. 11, 485), Herakles jagt (V. 607), und der König von Babel wird von den Fürsten bewillkommnet (Jes. 14, 9): aber das Alles ist nur scheinbar. Daher Achilleus lieber unter den Lebenden Knecht seyn, als unter den Schatten herrschen will (Od. 11, 490. Vergl. Kohel. 9, 4: ein lebendiger Hund ist besser, als ein todter Löwe). *Ζώειν καὶ ὁρᾶν φάος ἠελίοιο* ist also für den Menschen das Allersüsseste (Od. 4, 540. Il. 24, 558; ganz wie Kohel. 11, 7). Der Volksglaube nahm jedoch Erscheinungen der Todten an, und zwar weissagende; nicht bloss im Traume (Hiob 4, 13—15. Vergl. Il. 23, 65), sondern, unter ausserordentlichen Umständen, selbst im Wachen; wie Tiresias (Od. 11) dem Odysseus, Samuel (1 Sam. 28, 15) dem

Saul weissagt. — Von Auferstehung des Leibes ist daher nur bildlich und sprüchwörtlich die Rede; wenn man einen todt Geglaubten unverhofft wieder sieht. So sagt Achilleus Il. 21, 56: ἦ μάλα δὴ Τρωὲς αὖτις ἀναστήσονται ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος. Und Jes. 26, 19. Ezech. 37, 1—4 ist die Auferstehung des Jüdischen Volkes ein Bild seiner wunderbaren Wiederherstellung.

Dem zufolge wurde nun die Idee der **Weltregierung** im ganzen Alterthume auf die Lehre von der Vergeltung in diesem Leben eingeschränkt. Aeusserliches Glück wird dem Frommen, äusserliches Unglück dem Bösen zu Theil. Dabei ist es merkwürdig, dass **langes Leben** und **Kinder** immer als die wünschenswerthesten Glücksgüter genannt werden. „Wer wider die Götter kämpft, heisst es Il. 5, 406—8, der wird nicht lange leben (οὐ δηναιὸς) und keine Kinder um seine Knie spielen sehn.“ Eben so Hiob 15, 25—35: „der Sünder lebt nicht lange“ und Ps. 55, 24: „die Gottlosen bringen ihr Leben nicht zur Hälfte.“ Den Gegensatz, langes Leben und zahlreiche Kinder des Gottesfürchtigen, stellt Ps. 128 dar. Vergl. noch 5 Mos. 28, 20. 41. Hierauf beziehen sich auch die schauerlichen Eides-Gebräuche. „Wie dieser Wein, dieses Blut zur Erde fliesst, so fliesse auch das Gehirn, das Blut des Meineidigen (vergl. 2 Mos. 24, 8), ἄλοχοι δ' ἄλλοισι δαμεῖεν (ganz wie Hiob 31, 10),“ heisst es Il. 3, 300. Man war nämlich des Glaubens: der Lüge stehe Gott nicht bei (Il. 4, 235 wie Hiob 32, 22) und noch die Witwe und die Kinder des Bundbrüchigen treffe **späte** Strafe (Il. 4, 160. Vergl. 2 Mos. 20, 5). — Auf diese **späte** Bestrafung des Gottlosen reducirt sich denn auch die **Theodicee** des Alterthums. Ps. 37, 38 und 73, 17 heisst es: „**am Ende** (אַחֲרִית) wird es den Gottlosen übel gehn, wenn sie auch lange glücklich gewesen sind.“ Und ähnlich spricht sich

Hesiodus aus, Opp. et D. 325—332: „wer dem Flehenden, oder dem Gastfreunde Böses thut; wer *κασιγνήτου ἀνὰ δέμνια βαίνει* (vergl. wegen des Ausdrucks 1 Mos. 49, 4); wer Waisen bedrückt und seinen alten Vater schilt, *τῷ δὴ Ζεὺς αὐτὸς ἀγαίεται, ἐς δὲ τελευτὴν ἔργων ἀντ' ἀδίκων χαλεπὴν ἐπέθηκεν ἀμοιβήν.*" Aber freilich haben die erleuchteten Männer des Alten Test. viel weiter geblickt, als jene Griechischen Weisen; indem sie das Unzureichende dieser Vergeltungslehre klar fühlen und aussprechen. Dass der Böse nicht immer unglücklich, der Unglückliche nicht immer ein Sünder sey, ist der Grundgedanke des Buches Hiob, und Ps. 73 lehrt, dass man auch dann an Gott festhalten müsse, wenn man die göttliche Weltregierung nicht begreift. Auch weiss Homer nichts von einer bessernden, heiligenden Kraft der Leiden, welche schon der Verfasser des 39sten Psalms so schön darstellt. —

14.

Zu 2 Mos. 3, 22.

In dieser Stelle befiehlt Jehova den Israëliten, goldene und silberne Gefässe von den Aegyptern zu borgen; denn sie würden Gnade bei diesen finden und sie berauben (וְנִצַּלְתֶּם). 11, 2. 12, 35 wird die Ausführung des Befehls erzählt. Auffallen muss hiebei der Ausdruck berauben, theils als Gottes unwürdig, theils weil er der Geschichte nicht genau entspricht. Die Israëliten nämlich haben zu ihrem Feste goldene und silberne Gefässe geborgt; und diese nahmen sie bei ihrem plötzlichen nächtlichen Auszuge mit fort. Dies kann kein Raub genannt werden, da die Aegypter ja schon vorher das Mitnehmen erlaubt hatten und nun sogar zum Auszuge antrieben (12, 33). Aber durch den nachfolgenden Angriff der Aegypter wurde das

Geliehene Raub und Siegesbeute; und weil nun dieser Erfolg unter göttlicher L e i t u n g herbeigeführt worden war, wird er als göttliche A b s i c h t dargestellt. Mich dünkt, der Erzähler hat durch seinen Bericht selbst die Verwechselung von Erfolg und Absicht angedeutet und verdient also nicht den scharfen Tadel, den man ihm oft daraus gemacht hat. — Dieselbe Vermengung des Geschehenen und der Ansicht des Erzählers findet sich einige Male im Homer. Il. 6, 234 vertauscht Glaukos seine viel schöneren Waffen gegen die schlechteren des Diomedes. „Zeus hatte ihm den Verstand genommen," sagt der Dichter; offenbar nicht im Sinne der täuschenden Helden, welche an diese Kleinigkeit nicht dachten, sondern nach seiner eigenen, etwas zu kaufmännischen Meinung. Od. 18, 280 bewegt Penelope die Freier, ihr Brautgeschenke darzubringen. Der verkleidete Odysseus, welcher wusste, dass die Ermordung der Freier nahe bevorstand, freut sich hierüber: *οὕνεκα τῶν μὲν δῶρα παρέλκετο, θέλγε δὲ θυμὸν μειλιχίοις ἐπέεσσι· νόος δέ οἱ ἄλλα μενοίνα.* Allerdings mochte Penelope wünschen und hoffen, dass es nicht zu einer neuen Heirath kommen werde; aber bestimmt wissen, dass die Geschenke den Freiern nicht zu Gute kommen würden, konnte nur Odysseus. Seine Bemerkung ist also ebenfalls durch den Erfolg bestimmt.

15.

Z u 2 M o s. 1 0, 1 0.

Hier sagt Mose zu Pharao: „die Israëliten müssten mit ihren Kindern und ihrer sämmtlichen Habe ausziehn;" worauf Pharao erwiedert: „möge (יְהִי) also Jehova mit Euch seyn, wie ich Euch und Eure Kinder entlassen werde. Sehet, wie ihr Böses vorhabt! Nicht also! sondern ihr Männer möget ziehn." Die Ausleger haben sich in diese

Worte schon vor Alters nicht recht finden können; denn die LXX setzen τὴν ἀποσκευὴν ὑμῶν (eure Habe) für טַפְּכֶם (eure Kinder; und der Samaritaner hat לָכֵן für לֹא כֵן. Auch Vater, im Commentar z. d. St. meint, V. 10. wo Männer und Kinder ziehn sollen, stehe mit V. 11. wo nur die Männer ziehn sollen, in Widerspruch. Allein man hat das wünschende יְהִי missverstanden. Dieses muss nämlich hier als sarkastischer Fluch aufgefasst werden. Wenn man einen Wunsch mit einem Entschlusse parallel setzt, so kann Beides entweder im Ernste gemeint seyn, oder spottend. Im Ernste heisst es z. B. Il. 8, 538. 13, 825: „möcht' ich doch so (gewiss) unsterblich seyn, wie (gewiss) dieser Tag euch Unheil bringt.“ Und Il. 18, 464: möcht' ich ihn so (gewiss) vom Tode befreien können, wie (gewiss) ich ihm Waffen liefern werde.“ Vergl. 21, 428. 22, 40. Dagegen Od. 21, 402: „möge er so (wenig) Hülfe finden, wie (wenig) er diesen Bogen spannen wird.“ Vergl. Od. 9, 525. 15, 340. 17, 251. Ganz eben so spöttisch redet nun Pharao in unserer Stelle: „möge Jehova, so (gewiss nicht) mit euch seyn, wie (gewiss nicht) ich euch und eure Kinder entlassen werde.“ Der Sinn ist also: „mit euren Kindern will ich euch keineswegs ziehn lassen (denn dann würdet ihr nicht wieder kommen!). Diese Forderung verräth eure böse Absicht! Vielmehr, ihr Männer sollt allein ausziehn.“

16.

Die Cherubim.

Die wunderbaren Cherubs-Gestalten hatten, nach Ezech. 1, 21, neben sich Räder, welche mit ihnen gingen und standen; „denn es war ein lebendiger Athem (רוּחַ הַחַיָּה) in den Rädern.“ Eine Vergleichung dieses religiösen Dichter-Gebildes mit einem ähnlichen im Homer macht den

Unterschied des hebräischen und des griechischen Genius recht anschaulich. Dort die Fülle der Ideen, welche kaum eine sinnliche Darstellung zulassen: hier eine plastische Anschaulichkeit, welche überall das Schöne und Nutzbare hervorhebt. Nach Il. 18, 374 hatte nämlich Hephästos dreibeinige Stühle (τρίποδας), mit goldenen Rädern versehn, vermittelst welcher sie sich als Automaten (αὐτόματοι) vor- und zurückwärts bewegen konnten. Ja, nach V. 420 hatte Hephästos sich sogar Bildsäulen von Dienerinnen gemacht, welche menschliches Bewusstseyn und Sprache hatten. Es liegt dabei wohl der Gedanke zum Grunde, dass das Höchste und Wunderbarste der Kunst sey, Leben und Bewegung bis zur Täuschung nachzuahmen. Die treffliche Monographie von Fr. Jac. Züllig: über die Cherubim-Wagen, Heidelberg 1832, möchte vielleicht darin zu weit gehn, dass sie den Ezechielschen Wagenthron Jehova's als ein ganz bestimmt gezeichnetes Bild hinstellt: sie macht aber mit Recht darauf aufmerksam, dass der Prophet seine Cherubs-Karyatiden entlehnt habe von den zehn Wagengestellen, auf welchen, nach 1 Kön. 7, 27—39, die Salomonischen Waschbecken standen. Diese Gestelle waren von dem Phönizischen Künstler Hiram verfertigt; und dadurch scheint jene Homerische Schilderung der biblischen noch näher gerückt zu werden. Sehr wahrscheinlich hatte Homer bei den wunderbaren Sesseln des Hephästos eben phönizische Kunstgebilde vor Augen. Und so werden auch die nach allen Seiten hin beweglichen Räder dieser Sessel, gleich denen des Ezechiel, in einander geschlungene Doppel-Räder gewesen seyn.

17.

Zu Psalm 72.

Das schöne messianische Gemälde dieses Psalms ent-

hält folgende Züge: der Messias wird dem Volke Heil bringen, weil er gerecht (V. 1—4) und milde regiert (V. 5—7). Ihm huldigen die auswärtigen Völker (V. 8—11), weil er sich der leidenden Unschuld annimmt (V. 12—14). Er wird gepriesen wegen seines Reichthums, der Fruchtbarkeit seines Landes und der Glückseligkeit seiner Unterthanen (V. 15—17). Das Ganze zerfällt also in drei- und viergliedrige Strophen (4, 3, 4, 3). — Dass nun solche Aussichten in die Zukunft auch eine naturgemässe Seite haben, mögen uns folgende zwei Parallelen aus Homer und Hesiodus zeigen. Od. 19, 109—14 sagt Odysseus: nichts wird höher gepriesen, als ein

βασιλεὺς ἀμύμων, ὅςτε θεουδὴς
Ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσων,
Εὐδικίας ἀνέχησι· φέρησι δὲ γαῖα μέλαινα
Πυροὺς καὶ κριθὰς, βρίθησι δὲ δένδρεα καρπῷ
— — ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ.

Ἀρετῶσι heisst hier: sie sind im Wohlstande (s. Schneider unter *ἀρετή*) und stimmt also schon mit Ps. 72, 16 zusammen. — Hesiodus Opp. et D. sagt V. 223—35 von Königen, welche gegen Fremde und Einheimische gleich gerecht sind:

Τοῖσι τέθηλε πόλις, λαοὶ δ' ἀνθεῦσιν ἐν αὐτῇ.
Εἰρήνη δ' ἀνὰ γῆν κουροτρόφος· οὐδέποτ' αὐτοῖς
Ἀργάλεον πόλεμον τεκμαίρεται εὐρυόπα Ζεύς.

Wie sehr erinnert dieses an יָצִיצוּ מֵעִיר, Ps. 72, 16; יִפְרַח צַדִּיק, V. 7; רֹב שָׁלוֹם, ebendaselbst! Sie kennen, heisst es weiter, keinen Hunger, noch Unglück.

Τοῖσι φέρει μὲν γαῖα πολὺν βίον· οὔρεσι δὲ δρῦς
Ἄκρη μέν τε φέρει βαλάνους, μέσση δὲ μελίσσας
— — κάρπον δὲ φέρει ζείδωρος ἄρουρα.

Sodann wird V. 236—45 das Gegenbild eines ungerechten Königs aufgestellt. Man kann wohl sagen: auch das

hebräische Messias-Ideal würde gar nichts Eigenthümliches haben, wenn es nicht an eine bestimmte Person geknüpft wäre, welche zugleich lehrend und heiligend wirken, oder, nach dem dogmatischen Sprachgebrauche mit dem *munus regium* das *sacerdotale et propheticum* verbinden sollte.

18.

Zu Micha 7, 19.

„Er wird sich wieder über uns erbarmen; wird niedertreten unsere Schulden; und werfen wirst du in des Meeres Tiefen alle unsre Sünden.“

Gewöhnlich sagt man: כבש, niedertreten, sey hier so viel als bezwingen und daher wegschaffen — eins der Bilder von Vergebung der Sünden, woran das Alte Test. so reich ist. So scheinen es auch die LXX genommen zu haben, indem sie übersetzen: *καταδύσει*. Allein dieser Gebrauch von כבש lässt sich nicht erweisen; und wäre das auch der Fall, so will er hier zu dem folgenden: „in's Meer werfen“ nicht recht passen. Gesenius im Wörterb. möchte daher das Wort lieber in der chaldäischen Bedeutung des Bedeckens nehmen. Allein theils würde auch das dem Folgenden nicht ganz angemessen seyn, theils ist jene Bedeutung ebenfalls zweifelhaft. Im Syrischen wenigstens steht כבש wie im Hebräischen für niedertreten; daher es Jac. 3, 8. für das griechische *δαμάσαι* gebraucht wird. Auf eine andere Erklärung führt die Vergleichung von Il. 1, 314, wo Agamemnon das Griechische Heer, das den Apollon beleidigt hat, sich entsündigen lässt:

Οἱ δ' ἀπελυμαίνοντο, καὶ εἰς ἅλα λύματ' ἔβαλλον.

Das Seebad ist hier also symbolisch ein Mittel der Entsündigung; sehr natürlich, da das Meerwasser auch sonst

als körperliches Reinigungsmittel gebraucht wurde; nach Il. 10, 572 ff. Unser Prophet nun bedient sich desselben metaphorisch, um Sündenvergebung zu bezeichnen; welche Metapher auch Claudian kennt, *in Eutrop. lib. 2. V. 23: quis vos lustrare valebit Oceanus?* Der Ausdruck sagt also gewiss mehr als das Horazische *tradum protervis in mare Creticum portare ventis.* Demnach erkläre ich nun das voranstehende יִכְבּוֹשׁ durch: „abwaschen wird er unsere Schulden, und sie sodann, wie einen Schmutz (λύματα) in's Meer werfen." Entweder kann man, wie Gesenius, כבשׁ mit כבס in Verwandtschaft bringen; weil das Waschen und Walken durch Treten geschah: oder man kann geradezu כבשׂ mit שׂ punctiren; oder endlich annehmen, Micha habe כבשׁ für כבס, waschen, gebraucht (wie z. B. כנשׁ und כנס, sammeln, mit einander wechseln).

19.

Vergleichung des Kohelet mit dem Horaz.

Ich setze hier voraus, was ich anderwärts (in meiner Uebersetzung des Hiob und Kohelet, Schleswig, 1831.) dargethan habe, dass der Zweck des Kohelet keineswegs ein skeptischer sey, sondern dass dieses Buch in mancherlei absichtlich paradoxen Wendungen heiteren Genuss der Gegenwart, mit Reichthum und Gottesfurcht verbunden, als das Beste in der Nichtigkeit der irdischen Dinge, als die wahre Weisheit empfehlen wolle. Wenn nun Horaz in vielen Stellen seiner Gedichte dasselbige Thema behandelt hat, so kann es nicht an mancherlei interessanten Parallelen zwischen ihm und Kohelet fehlen. Die Aehnlichkeit Beider ist in der That oft so gross, dass man wohl Kohelet den Horaz des Alten Test. oder Horaz den Kohelet der Römer nennen könnte; wenn nicht solche Vergleichungen überhaupt leicht irreleitend würden. Namentlich darf nicht

vergessen werden, dass Kohelet viel ernster, durch den Druck der Zeiten viel wehmüthiger gestimmt ist als der meist fröhliche Horaz: wie denn auch dieser wohl einmal ein *parcus Deorum cultor et infrequens* seyn konnte; während bei Jenem eine tiefe Religiosität überall hervordringt. Betrachten wir jetzt nur einige der zunächst liegenden Parallelen!

Kohel. 2, 21—24. „der Mensch muss im Tode Alles verlassen und mit Sorgen wegen der Zukunft gewinnt er nichts: daher ist es besser, die von Gott gegebene heitere Gegenwart zu geniessen." 6, 18: „seiner Haabe zu geniessen, und sich zu freuen in seiner Müh, ist eine Gabe Gottes." Vergl. Horat. Od. III, 8, 26:

Dona praesentis cape laetus horae et linque severa!

Oder Epist. I, 11, 22:

Tu, quamcunque Deus tibi fortunaverit horam,
Grata sume manu; nec dulcia differ in annum!

Dem „Lieben und Hassen u. s. w. — Alles hat seine Zeit" (Kohel. 3, 1 ff.) entspricht Hor. Epist. II, 2, 58: *non omnes eadem mirantur amantque,* und I, 6, 1: *nil admirari, prope est res una, Numici, solaque, quae possit facere et servare beatum.*

Kohel. 3, 11. 12: „Gott hat den Menschen die Welt (die Sinnlichkeit) in den Sinn gelegt; damit sie sein Thun nicht entdecken. Rechtschaffener Genuss ist daher besser, als Grübelei." Vergl. Hor. Od. II, 13, 13:

Quid quisque vitet, nunquam homini satis
Cautum est, in horas.

Oder Od. III, 29, 29:

Prudens futuri temporis exitum
Caliginosa nocte premit Deus,
Ridetque, si mortalis ultra
Fas trepidat. Quod adest, memento

Componere aequus: caetera fluminis
Ritu feruntur.

Kohel. 3, 20—22: „da alle Menschen sterben müssen, so ist nichts besser, als sich seiner Thaten zu freu'n.“ Vergl. Serm. II, 6, 94:

— nulla est
Aut magno, aut parvo leti fuga: quo, bone, circa,
Dum licet, in rebus jucundis vive beatus;
Vive memor, quam sis aevi brevis.

Vergl. auch Od. I, 4, 15 mit Kohel. 11, 8. 9.

Kohel. 4, 4—6: „wegen des Gelingens der Arbeit eifern zwar die Menschen auf einander (ganz wie Hesiod. Opp. et D. v. 23: ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων εἰς ἄφενος); aber besser ist's doch, eine Handvoll mit Ruhe zu geniessen, als sorgenvoll nach Vielem zu trachten.“ Hor. Od. III, 16, 43:

Multa petentibus
Desunt multa: bene est, cui Deus obtulit
Parca, quod satis est, manu.

Wahrhaft überraschend ist die Aehnlichkeit von Kohel. 5, 7—11. mit Hor. Od. III, 1; wo sich der Dichter selbst als Prediger ankündigt (*favete linguis* und zwar *virginibus puerisque* (wie Kohel. 12, 12). Im Kohelet heisst es: „die Bedrückungen der Grossen werden von einem Höheren (dem Könige) geahndet, und über Beiden steht der Höchste (Gott). Desswegen ist die Genügsamkeit und der süsse Schlaf des Landmanns der unersättlichen Geldgier weit vorzuziehn; denn von vielem Besitze hat man, ausser dem Anschaun, nichts als Sorgen.“ Horaz beginnt mit einem

Regum timendorum in proprios greges,
Reges in ipsos imperium est Jovis.

Und nun folgen die Betrachtungen: *Somnus agrestium*

lenis virorum non humiles domos fastidit. — Desiderantem, quod satis est, neque tumultuosum sollicitat mare. — Cur valle permutem Sabina divitias operosiores? Hiermit verbinde man die herrlichen Worte Od. IV, 9, 45:

Non possidentem multa vocaveris
Recte beatum: rectius occupat
Nomen beati, qui Deorum
Muneribus sapienter uti etc.

Kohel. 5, 9: „Jeder, der nach Haufen strebt, hat nichts davon." Vergl. Horat. Serm. I, 1, 44: *quid habet pulcri constructus acervus?* —

Kohel. 6, 2: Gott erlaubt ihm nicht, sein Vermögen zu verzehren, sondern ein fremder Mann verzehrt es. Vergl. Od. II, 3, 20: *exstructis in altum divitiis potietur heres.* Kohel. 6, 9: „der Weise erkennt, dass das Anschaun der Augen (der Genuss der Gegenwart) besser sey, als das Ausschweifen der Begierde (nach dem Künftigen)." Diese Weisheit empfiehlt auch Horaz Od. I, 11, 6:

Spatio brevi spem longam reseces!
Carpe diem, quam minimum credula postero!

Od. I, 9, 13:

Quid sit futurum cras, fuge quaerere, et
Quem sors dierum cunque dabit, lucro appone!

Selbst der paradoxe Ausspruch Kohel. 7, 16. 17: „sey nicht allzu fromm; aber auch nicht gar zu schlecht!" erinnert an Hor. Epist. I, 18, 9: *virtus est medium vitiorum, et utrimque reductum.*

Und was Kohel. 8, 12. 12, 13 für die Hauptsumme seines Buchs erklärt: „fürchte Gott und seine Gebote befolge! denn das ist für den Menschen Alles" — hat dieses nicht auch Horaz auf seine Weise ausgedrückt, wenn er Od. III, 6, 5 sagt:

Dis te minorem quod geris, imperas.
Hinc omne principium, huc refer exitum:

Nach allem Diesen bin ich überzeugt, dass man den Kohelet erst dann richtig beurtheilen wird, wenn man weder seine Aussprüche über der irdischen Dinge Nichtigkeit, noch seine eingestreuten Paradoxieen für den Zweck des Buches ansieht, sondern mehr auf den über dem Ganzen schwebenden populär-paränetischen Grundgedanken achtet.

20.

Kohelet und Solon.

Wenn im Kohelet der König Salomo, das Ideal aller morgenländischen Weisheit, einen Jüngling (s. 11, 9. 12, 12) belehrt über die Frage: wo und wie im Menschenleben wahres Glück zu finden sey? so bietet sich uns auch dazu eine lehrreiche Parallele dar, nämlich mit Solon, dem Ideale altgriechischer Weisheit, welcher bei Herodot 1, 30—33 dasselbige Thema behandelt. Kap. 30. erzählt der Vater der Geschichte: Krösus, der reiche König von Sardes, habe dem Solon alle seine Schätze gezeigt, und ihm dann selbstgefällig die Frage vorgelegt: wen er für den allerglücklichsten (πάντων ὀλβιώτατον halte? Solon, als merke er die Absicht nicht, nennt hierauf den Tellus, welcher im glücklichen Vaterlande Kinder und Kindeskinder gesehn habe, in der Vertheidigung des Vaterlandes siegreich gestorben und endlich ehrenvoll begraben sey. Kap. 31. fragt Krösus weiter: wer nach Diesem der Glücklichste sey? und Solon erklärt dafür die frommen Jünglinge Kleobis und Biton, welche plötzlich starben, nachdem ihre Mutter ihnen von der Here das höchste Glück erfleht hatte. Als nun Krösus Kap. 32. ärgerlich ausruft: ob denn das Glück eines Königs gegen das eines Privatmannes für gar nichts zu achten sey? so erwiedert Solon: Die Gottheit sey ganz

(τὸ θεῖον πᾶν) neidisch und der Ruhe widerstrebend (φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες. Vergl. die schöne Rede des Artabanus, 7, 10). Wenn man nun das **gewöhnliche** Ziel des menschlichen Lebens (οὗρον τῆς ζόης ἀνθρώπῳ) auf **siebzig** Jahr *) festsetze, und die Tage dieser siebzig Jahre berechne, so sey von allen Tagen Keiner dem andern gleich (ἡ ἑτέρη τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ τοπαράπαν οὐδὲν ὁμοῖον προςάγει πρῆγμα). Hieraus zieht er nun den Schluss: πᾶν ἔστι ἄνθρωπος συμφορή. Wenn also auch der Reiche in so fern glücklich scheine, als er die Begierde befriedigen (ἐπιθυμίαν ἐκτελέσαι) und grosses Unglück (ἄτην) leichter ertragen könne, so sey doch Derjenige noch glücklicher, der von Begierde und Unglück ganz frei bleibe. Da dies aber bei keinem Lebenden der Fall sey, so könne ein solcher, unter günstigen Umständen, zwar εὐτυχὴς genannt werden, aber ὄλβιος zu heissen verdiene erst der glücklich Gestorbene. Kap. 33: Folglich sey es weise, bei allen Dingen von der Gegenwart weg, und auf den Ausgang hin zu blicken. — In dieser schönen Erzählung nun erinnert schon das Prunken des Krösus an die Schilderung, welche Salomo, Kohel. 2. von dem Unbefriedigenden seiner Königspracht entwirft. Das Solonische: *nemo ante mortem beatus*, überbietet noch Kohelet, der in düstern Zeiten lebte, indem er 4, 3. 6, 4. den gar nicht Gebohrnen für noch glücklicher erklärt, als den Gestorbenen. Beide stimmen aber überein in der Behauptung: dass es oft ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν. He-

---

*) Herodot 3, 22 werden **achtzig** Jahre das **höchste** Ziel des Menschenlebens genannt; von welchem nur die Aethiopen eine Ausnahme machten, die bei ihrer trefflichen Nahrung wohl über 120 Jahre alt würden. — Vergl. Ps. 90, 10: „unsere Lebenstage sind 70 Jahre, und wenn mit Stärke verbunden (בִּגְבוּרֹת), 80 Jahre.“

rodot 1, 31. Kohel. 4, 2. — Das θεῖον φθονερὸν καὶ ταραχῶδες hat Kohelet ungleich tiefer und lehrreicher aufgefasst, als Solon: bei diesem erscheint es als blinde Naturnothwendigkeit; bei Jenem aber als die höchste Weisheit, die den Menschen dadurch, dass er den Wechsel des Lebens nicht durchschauen kann, zur Furcht Gottes und zum Gehorsam gegen seine Gebote leiten will. Kohel. 3, 10—15 heisst es nämlich allerdings: die Vergänglichkeit des Irdischen (3, 1 — 8) sey eine Plage, die Gott den Menschenkindern gegeben hat, sich damit zu plagen; aber es wird hinzugesetzt: Gott thut's, dass man sich vor ihm fürchte *). — Solon's Behauptung, dass kein Tag dem andern gleich sey, stimmt im Wesentlichen zusammen mit der Lehre Kohel. 7, 14: Gott hat den bösen Tag neben dem guten geschaffen, damit der Mensch die Zukunft nicht entdecke. — Das ἄνθρωπος πᾶν συμφορή wird Kohel. 3, 18. 19 (und 9, 1. 2) fast wörtlich eben so ausgedrückt: „der Mensch so gut, wie das Vieh, ist Zufall (מִקְרֶה)." — Auch Kohelet erkennt 2, 10: dass der Reiche seine Gelüste befriedigen könne; aber auch er lobt den Weisen, der die Begierden beherrscht, als den Glücklicheren; da ja doch die Wünsche nicht alle erfüllt werden können; 6, 7—9. — Endlich das Solonische: *respice finem!* hat er 7, 8 so ausgedrückt: „das Ende eines Dings ist besser als sein Anfang." — Kenner des Kohelet brauchen übri-

---

*) Schwierig ist V. 15: „was ist und was seyn wird, ist längst gewesen und Gott sucht אֶת נִרְדָּף, wörtlich: Verfolgtes. Dies soll nun so viel seyn als Entschwundenes; aber man sieht keinen rechten Zusammenhang dieser Bedeutungen. Denken wir uns den Gegensatz, נִמְצָא, das Gefundene, daher Feste und Sichere, so ist Alles deutlich. נִרְדָּף ist demnach: *persequendum*, das Unsichere, Hypothetische; also nach dem Vorigen: einen wiederkehrenden Wechsel.

gens nicht erst daran erinnert zu werden, dass derselbe die grosse Frage: was bleibt dem Menschen? nicht nur religiöser, sondern auch vielseitiger und gründlicher beantwortet habe, als der Weise von Athen.

21.

Ueber Gesellschaft und Freundschaft.

Kohel. 4, 7—12 schildert den Vorzug der Gesellschaft vor der Einsamkeit, und sagt unter Anderm: „besser sind die Zwei, als der Eine; denn Jene haben guten Lohn bei ihrer Müh.“ Und dasselbe erkannte schon Homer, Il. 10, 224—26:

σύν τε δύ' ἐρχομένω, καί τε πρὸ ὃ τοῦ ἐνόησεν
ὅππως κέρδος ἔῃ· μοῦνος δ' εἴπερ τε νοήσῃ,
ἀλλά τε οἱ βράσσων τε νόος, λεπτὴ δέ τε μῆτις.

Ferner Il. 12, 412: *ἐφομαρτεῖτε· πλεόνων δέ τοι ἔργον ἄμεινον.* — Ein Anderes aber ist Gesellschaft; ein Anderes die Freundschaft. Letztere kann, wenn sie eine wahre ist, nur unter Zweien, nicht unter Vielen Statt finden. In Beziehung hierauf heisst es Sprüchw. 18, 24: „ein Allerwelts-Freund (אִישׁ רֵעִים) geräth in's Verderben: giebt's aber einen wahren Freund (אֹהֵב), so hängt der fester an als ein Bruder.“ Diese Vergleichung der Freundschaft mit den engsten Verhältnissen der Bluts-Verwandtschaft hat ähnlich Homer Od. 8, 585:

— *οὐ μέν τι κασιγνήτοιο χερείων*
γίγνεται, ὅς κεν, ἑταῖρος ἐών, πεπνυμένα εἰδῇ.

Und Euripides Orest. V. 664:

μυρίων κρείσσων ὁμαίμων ἀνδρὶ κεκτῆσθαι φίλος.

Hesiodus hat sogar die Erfahrung gemacht, dass selbst die Nachbarn manchmal bereitwilliger sind, zu helfen, als die Anverwandten. „Wenn du in Noth bist, sagt er Opp. et D. 343: *γείτονες ἄζωστοι ἔκιον, ζώσαντο δὲ πηοί.*

Die zärtlichste Benennung des Freundes bleibt jedoch **Bruder**; wie denn David in seiner Elegie 2 Sam. 1, 26 den Jonathan seinen Bruder nennt. Daher auch Ps. 35, 14: „als wär er Freund, als wär' er Bruder mir (כְּרֵעַ כְּאָח לִי), so verhielt ich mich gegen den Unglücklichen;“ was Homer Od. 8, 546 so ausdrückt:

ἀντὶ κασιγνήτου ξεῖνός θ' ἱκέτης τε τέτυκται,

d. h. für jeden Verständigen ist er Gegenstand der zärtlichsten Sorgfalt. Schon diese Stellen zeigen zur Gnüge, dass das heilige Gefühl der Freundschaft den Hebräern nicht so fremd gewesen sey, wie Manche haben behaupten wollen. — Schroff aber ist der Gegensatz zwischen dem egoistischen Rathe Hesiods Opp. et D. 340

τὸν φιλέοντ' ἐπὶ δαῖτα καλεῖν, τὸν δ' ἐχθρὸν ἐᾶσαι,

und zwischen jenem Worte des Heilandes Luc. 12, 13. 14: „lade nicht deine Freunde (*φίλους*) zu Tische — um der Erwiederung willen — sondern lade die Armen.“

22.

Zu Kohel. 7, 10.

Der aus Horaz bekannte *laudator temporis acti* wird in dieser Stelle so angeredet: „sprich nicht: wie kommt es, dass die vorigen Tage besser waren, als diese? denn nicht aus Weisheit (thöricht und überflüssig) fragst du darnach.“ Theophrast Charact. 3, 2. nennt unter den Gemeinplätzen, in welchen der Geschwätzige sich herumzudrehen pflegt, auch den: *ὡς πολὺ πονηρότεροί εἰσιν οἱ νῦν ἄνθρωποι τῶν ἀρχαίων.*

23.

Zu Hiob 27, 7.

Hiob sagt: „es gehe meinem Feinde, wie dem Gottlosen und meinem Widersacher, wie dem Frevler.“ Er

will nämlich hiedurch populär und kräftig den Gedanken ausdrücken, wie entfernt sein Herz von der Gottlosigkeit sey: „ich hasse sie, wie meinen Feind.“ Man darf also aus dieser Stelle nicht auf einen Mangel an Feindesliebe schliessen; um so mehr da Hiob 31, 29 sehr edle Gesinnungen gegen die Feinde ausspricht. Eine ähnliche Wendung hat Virgil Georg. III, 513:

Di meliora piis; erroremque hostibus illum!

24.

Zu Sprüchw. Kap. 1—9.

Die Hesiodeischen *Opera et Dies* nähern sich nicht nur der Form der hebräischen Maschals bedeutender — durch interessante Bilder und Antithesen, durch den aphoristischen Vortrag, und durch rasche Uebergänge nach der blossen Ideen-Association — sondern sie stimmen auch in Ansehung ihres Inhalts mit dem oben genannten Abschnitte der Sprüchwörter auffallend zusammen. Wie in diesem ein erfahrener Greis einen unerfahrenen Jüngling anredet, so spricht Hesiodus zu seinem *μέγα νήπιος Πέρσης*. Dort kehren die Ermunterungen zum Aufmerken unaufhörlich wieder; und hier heisst es beständig: *ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῇσιν* (V. 271) oder: *σύγ' ἡμετέρης μεμνημένος αἰὲν ἐφετμῆς, ἐργάζευ* (V. 296) u. s. w. Was die Sprüchwörter von der חָכְמָה rühmen, Dasselbe sagt Hesiodus von V. 210 an von der *δίκη*, die bei ihm als Cardinal-Tugend erscheint. Hesiod. V. 302 ff. wird die Arbeitsamkeit, welche Reichthum verschafft, mit Hinweisung auf das Beispiel der Biene, gepriesen; ganz wie Sprüchw. 6, 4—11. Und die Warnung vor der Buhlerin V. 370 ff. stimmt zum Theil wörtlich mit Sprüchw. Kap. 7. überein.

25.

Die Bestechung.

Bei dem Mangel geschriebener Gesetze und bei dem summarischen, meist schiedsrichterlichen Verfahren der Gerichte im Alterthume musste die Unpartheilichkeit des Richters als eine besonders wichtige Tugend erscheinen; und Bestechung wurde, je häufiger sie vorkam, desto allgemeiner verabscheut. Daher die bei Hebräern und Griechen so oft wiederholte Warnung vor dem Laster der Bestechlichkeit. „Geschenk (nämlich zur Bestechung, שֹׁחַד) sollst du nicht nehmen, heisst es 2 Mos. 23, 8; denn das Geschenk verblendet die Sehenden.“ Die Söhne Samuels nahmen Geschenke und beugten (יַטּוּ) das Recht, nach 1 Sam. 8, 3. — Jes. 1, 23 klagt die Magnaten seiner Zeit so an: „sie Alle lieben Geschenk und haschen nach Erwiederungen: den Waisen schaffen sie nicht Recht und der Witwen Sache kommt nicht vor sie.“ Endlich Sprüchw. 17, 23 sagt von dem Gottlosen: „er nimmt Geschenke aus dem Busen (d. h. die ihm heimlich von den Partheien zugesteckt werden), zu beugen (לְהַטּוֹת) die Wege des Rechtes.“ Dieselbe Klage kehrt bei Hesiodus oft wieder; z. B. Opp. et D. V. 219, wo er Richter tadelt *δωρόφαγοι, σκολιαὲς τε δίκαις κρίνουσι θέμιστας.*

26.

Gefährlichkeit der Zunge.

Bei Gelegenheit der Vorträge in der ältesten Christen-Gemeinde, wo Eitelkeit so oft Zänkereien veranlasste, sagt der Apostel Jak. 3, 6—11: „ein Feuer ist die Zunge, eine Welt voll Ungerechtigkeit; unbezwingbarer als irgend ein wildes Thier; gleich fertig zum Bösen, wie zum Guten.“ Und eben so heisst es schon Sprüchw. 18, 21: „Tod und

Leben liegt in der Zunge Gewalt; und die sie lieben (sie gern gebrauchen) geniessen ihre Frucht (gute oder böse)." Auch den Homerischen Griechen drängte sich diese Erfahrung auf. Il. 20, 246—50 sagt Aeneas zum Achilleus: „leicht wäre es uns, in Schimpfreden mit einander zu wetteifern: οὐδ' ἂν νηῦς ἑκατόζυγος ἄχθος ἄροιτο. Dies ist eine ähnliche Hyperbel, wie bei Jakobus, „die Welt von Ungerechtigkeit;" oder Joh. 21, 25: „die Welt würde die Bücher nicht fassen." Aeneas fährt darauf fort:

στρεπτὴ δὲ γλῶσσ' ἐστὶ βροτῶν, πολέες δ' ἐνὶ μῦθοι
παντοῖοι· ἐπέων δὲ πολὺς νομὸς ἔνθα καὶ ἔνθα.
ὁπποῖόν κ' εἴπησθα ἔπος, τοῖόν κ' ἐπακούσαις.

Die letzteren Worte scheint Hesiodus vor Augen gehabt zu haben, wenn er Opp. et D. V. 717 spricht:

γλώσσης τοι θησαυρὸς ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστος
φειδωλῆς, πλείστη δὲ χάρις κατὰ μέτρον ἰούσης.
εἰ δὲ κακὸν εἴποις, τάχα κ' αὐτὸς μεῖζον ἀκούσαις.

Daher denn wieder die Ermahnung: vorsichtig zu seyn im Sprechen, Kohel. 5, 1. Sprüchw. 13, 3; denn: ἀκόλαστος γλῶσσα, αἰσχίστη νόσος, sagt Euripides Orest. V. 10.

II.

Zur Erläuterung der Sprache und Ausdrucksweise des Alterthums.

27.

Spuren des Hiphil im Griechischen.

Zu den Eigenthümlichkeiten der Semitischen Sprachen gehört bekanntlich die causative Form der Verba, in der Hebräischen Grammatik Hiphil genannt, welche von intransitiven sowohl, als transitiven Zeitwörtern gebildet werden kann. Intransitive (oder, nach Ewald Krit. Grammat. S. 186. absolute) sind diejenigen, welche den Begriff vollständig in sich enthalten; z. B. נָפַל fallen, הִפִּיל, fällen: transitive, oder relative, diejenigen, deren Begriff durch ein Object (ein Complement, nach Silv. de Sacy) ergänzt werden kann oder muss; z. B. רָאָה, sehen, הֶרְאָה, sehen machen. In den abendländischen Sprachen nun, und namentlich im Griechischen, hat man gewöhnlich für die Causativ-Bedeutung eigene Wörter; z. B. מָצָא, finden, *εὑρίσκειν*; הִמְצִא, finden machen, daher darbringen, *προςφέρειν*; *μανθάνω*, lernen; *διδάσκω*, lernen machen, daher lehren. Allein es ist sehr merkwürdig, dass in der älteren Griechischen Sprache besonders der Epiker sich noch manche Wörter finden, welche neben der gewöhnlichen auch die causative Bedeutung haben; zum Beweise, dass die Hiphil-Form aus einem natürlichen Bedürfnisse

hervorgegangen. Bei dieser Erscheinung, auf welche auch der treffliche Buttmann aufmerksam gemacht hat, Ausführl. Griechische Sprachlehre, II. S. 45 ff., ist Folgendes im Einzelnen zu bemerken. 1. Von ursprünglich transitiven Zeitwörtern kommt die causative Bedeutung niemals vor; sondern hier wird immer ein eigenes Wort gebraucht; worin also ein wesentlicher Unterschied der Griechischen Sprache von den Semitischen liegt. 2. Desto häufiger ist sie dagegen, zumal in den ältesten Schriftstellern der Griechen, bei intransitiven Zeitwörtern: und zwar sind zwei Arten dieses Gebrauchs zu unterscheiden. a. Einige Verba haben neben der gewöhnlichen auch die causative Bedeutung ohne Unterschied. So im Homer *ἐλαύνειν* fahren (sich bewegen) und treiben (machen, dass sich etwas bewegt); *καθίζειν*, sitzen und setzen (Vergl. שׁוּב, zurückkehren und zurückführen). Il. 2, 600: *ἐκλέλαθον*, sie machten vergessen. 10, 424: *λῆγε*, er machte aufhören. 14, 15: *ἐρέριπτο*, er wurde niedergeworfen, von *ἐρείπω*, niederwerfen, sonst: fallen. 18, 300: *ἀνιάζω*, Sorge haben, sonst: Sorge machen. Od. 2, 67: *μεταστρέφω*, sich umwenden; sonst: etwas umwenden. Das. 91. *ἔλπειν*, Hoffnung machen, sonst: hoffen. — Hesiodus Opp. 5. braucht beide Bedeutungen neben einander, wenn er von der Gottheit sagt: *ῥέα μὲν γὰρ βριάει* (macht strotzen), *ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει* (den strotzenden. In Hinsicht des Gedankens ist zu vergleichen Ps. 147, 6. Hiob 37, 6). b. Andere Verba bedienen sich für die causative Bedeutung ausschliesslich gewisser Tempora, namentlich des Fut. und Aor. 1. Act. während Perf. und Aor. 2. Act. die intransitive Stammbedeutung enthalten, das Präsens Act. aber in beiden Bedeutungen gebraucht wird. So ist *βαίνω* gehn und führen, *ἔβην* ich ging, *ἔβησα* (Il. 1, 310) ich führte. *ναίω*, ich wohne, *ἔνασσα*, ich machte wohnen. *ἐρείκω*,

gewöhnlich: etwas zerreissen: dagegen ἤρικε (Il. 17, 295): er wurde zerrissen; u. s. w.

28.

Bezeichnung der Adjectiva.

Da die Hebräische Sprache an besonderen Eigenschafts-Wörtern sehr arm ist, so bedient sie sich gewisser kurzer Verhältniss-Wörter, um durch Genitiv-Verbindung derselben mit Abstractis der Eigenschaft das Concretum dessen, dem die Eigenschaft zukommt, auszudrücken. Solche Wörter sind אִישׁ, welches bloss bei menschlichen Individuen, בֵּן und בַּעַל, welche auch bei Thieren und leblosen Gegenständen (wobei jedoch immer eine Personification zum Grunde liegt) gebraucht worden, z. B. אִישׁ תֹּאַר, *formosus*, 1 Sam. 16, 18. בֶּן לַיְלָה, *nocturnus*, Jon. 4, 10. בְּנוֹת הַשִּׁיר, singende, Sängerinnen, Kohel. 12, 4. בַּעַל כָּנָף, geflügelt, Sprüchw. 1, 17. בַּעַל שֵׂעָר, haaricht, 2 Kön. 1, 8. — Sonderbar lautet Ps. 17, 8: das Männchen, die Tochter des Auges, für: das Männchen, das ein Theil des Auges ist, der Augapfel. אִישׁוֹן, ähnlich wie κόρη. — Die Homerische Sprache hat, weniger aus Mangel an Adjectiven, als um der poetischen Belebung willen, einige ähnliche Umschreibungen. Entweder verbindet sie μήστωρ (von μήδομαι, welches, wie das hebr. פָּעַל, sowohl ausdenken, als bewirken heisst; z. B. κακὰ μήδετο ἔργα) mit dem Genitiv der Eigenschaft; z. B. μήστωρ φόβοιο, der Erreger der Furcht, der Furchtbare; μήστωρες ἀϋτῆς, Il. 16, 759 die Geschrei erregenden, schreienden. Oder sie umschreibt durch παῖς; Il. 21, 151: δυστήνων παῖδες, die Unglücklichen; ganz wie Hiob 30, 8: בְּנֵי בְלִי שֵׁם, die Ehrlosen, Unberühmten. — Oder sie hängt an gewisse Nomina die Bildungs-Silbe μωρος, deren Ableitung freilich sehr dunkel ist (S. Schneider unter ἐγχέσιμωρος). Ich setze sie in Ver-

bindung mit μέρος Theil; wovon μορέω, theilen; also: der an etwas Theil hat. So ἐγχεσίμωροι, die mit dem Speer umgehn, Speertragende; κύνες ὑλακόμωροι, die Bellenden, Od. 14, 29; ἰόμωροι, die Pfeilschiessenden, Il. 4, 242 (ganz wie בַּעֲלֵי חִצִּים, 1 Mos. 49, 23). —

29.

Syntax des Genitivs und des Dualis.

Unter den syntactischen Nachlässigkeiten, welche in allen sich erst noch bildenden Sprachen vorzukommen pflegen, sind folgende dem Alten Test. und dem Homer gemeinschaftlich. Die ganz ausgebildete Sprache verlangt, bei der Genitiv-Verbindung zweier Wörter, dass sich das Prädikat jederzeit nach dem *nomen regens* richte; weil dieses den Hauptbegriff enthalten soll. Im Hebräischen aber steht zuweilen, und zwar hauptsächlich wegen mangelnder Adjective, der Hauptbegriff als *nomen rectum* oder Genitiv, und bestimmt daher auch Genus und Numerus des Prädikats. S. Ewald Krit. Gramm. S. 641. So heisst es regelmässig כָּל הַגּוֹיִם יִרְאוּ, die Allheit der Völker (alle V.) werden sehn. So auch Hagg. 2, 7: בָּאוּ חֶמְדַּת הַגּוֹיִם, es kommen die Auswahl der (die auserlesenen) Völker. Hier giebt eben בָּאוּ zu erkennen, dass die Völker der Hauptbegriff seyen; daher man also nicht übersetzen darf: es kommen d i e S c h ä t z e der Völker. — Eben so construirt Homer z. B. Il. 2, 459: ἔθνεα ὀρνίθων ἀγαλλόμεναι (wegen ἡ ὄρνις) statt ἀγαλλόμενα. — Der Dualis ist im Hebräischen erst im Entstehen: er wird nur vor solchen Gegenständen gebraucht, welche durch Natur oder Kunst Paarweise existiren: Pronomen, Verbum und Adjectivum haben noch keinen Dualis. Daher Ps. 18, 28: עֵינַיִם רָמוֹת, ein hohes Augenpaar. Homer ist zwar nicht so eingeschränkt im Gebrauche des Dualis: allein er verbindet doch noch

oft ein Dual-Substantiv mit einem Plural-Prädikat, oder wechselt auch mit dem Dualis und Pluralis ab. So φίλας χεῖρε, seine beiden Hände, Od. 11, 211. Vergl. Il. 3, 313. 5, 245. — Von Odysseus und Diomedes heisst es Il. 10, 272 ff.: τὼ ἰδύτην — ἔβαν, — τοὶ ἴδον, ἄκουσαν u. s. w.

30.

Zusammenstellung der männlichen und weiblichen Form desselben Wortes.

Wenn es Jes. 3, 1 heisst: „מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֵנָה wird Jehova wegnehmen," so hat Gesenius im Comment. z. d. St. durch gesammelte Beispiele erwiesen, dass solche Verbindung der männlichen und weiblichen Form Allheit (jegliche Art von Stützen) anzeigen solle. Aehnlich ist das Homerische Wortspiel Il. 22, 57: Τρῶας καὶ Τρῳὰς; oder V. 434 πᾶσι, Τρωσί τε καὶ Τρῳῇσι, allen Trojanern, Männern sowohl als Frauen. — Und dies erinnert wieder an das ein Paarmal vorkommende Ἀχαιΐδες, οὐκέτ' Ἀχαιοί, z. B. Il. 7, 96; wo das hinzugesetzte Femininum die Männer als **weibische** bezeichnet, wozu Jes. 3, 12. 32, 9—12 merkwürdige Parallelen bilden. In der ersten Stelle heisst es: „Weiber (נָשִׁים, d. h. weibische Männer) beherrschen mein Volk." In der zweiten werden נָשִׁים שַׁאֲנַנּוֹת und בָּנוֹת בֹּטְחוֹת angeredet; worunter Eichhorn (ganz ohne Grund) die Landstädte von Judäa, Gesenius aber die Weiber zu Jerusalem selbst versteht. Allein die gedrohete Strafe: Fehlschlagen der Wein- und Obst-Aerndte passt nur wenig für Weiber. Nimmt man nun noch hinzu, dass im Folgenden die Verba allmählig in Masculina übergehn (סֹפְדִים, חִרְדוּ, u. s. w.), so kann es wohl nicht zweifelhaft seyn, dass der Prophet sarkastisch die **weibischen Männer** Jerusalems anrede; wobei ihm selbst die männliche Form von נָשִׁים zu Hülfe kam.

31.
Die Parataxis der Sätze.

Alle noch weniger ausgebildeten Sprachen pflegen den inneren Zusammenhang der einzelnen Wörter und ganzer Sätze unter einander wenig oder gar nicht zu bezeichnen und daher Alles mehr anzuknüpfen, als unterzuordnen, mehr nach und neben einander, als in Beziehung auf einander darzustellen. Diese Eigenthümlichkeit hat Thiersch (Griech. Grammatik, 3te Ausg. §. 315. S. 592) mit dem treffend gebildeten Worte Parataxis, im Gegensatze zur eigentlichen Syntaxis, bezeichnet. Wie nun, nach seiner Bemerkung, im Homer zwar ein durchgängiges Hinneigen zur Syntaxis sich zeigt, deren Grundlage aber fortdauernd parataktisch ist; so hat dagegen die Diction des Alten Test. nur erst schwache Anfänge einer Syntaxis, und ist vielmehr ihrem Wesen nach und in der Regel parataktisch. Schon Ewald Krit. Gramm. S. 631 und 659. hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Hebräische Wortfügung mehr ein Coordiniren, als ein Subordiniren der Begriffe sey, und dass namentlich in der Verbindung der Sätze bloss durch die Partikeln der Zeit, der Ursache und der Bedingung eine Art von Syntax sich zu bilden anfange: ich glaube aber, dass man überall von dem Begriffe der Parataxis ausgehn müsse, um die Eigenthümlichkeiten jener Wortfügung richtig zu beurtheilen. Wie treffliche Dienste dabei die Vergleichung des Homerischen Sprachgebrauchs leiste, mögen die folgenden Beispiele lehren.

1) Im einfachen Satze bemerken wir zuvörderst den Gebrauch der Substantiva. Theils aus Mangel an Adjectiven, und theils zur Verstärkung des Begriffes wird in der alten Sprache das Prädikat oft durch *Substantiva abstracta* bezeichnet. So nennt Priamus Il. 24, 260

(vergl. 2, 235) seine Söhne ἐλέγχεα, für: schandbare. Vergl. 3 Mos. 21, 6: die Priester sollen seyn קֹדֶשׁ, für: heilig. — Od. 3, 364 (6, 23): sie war ihre ὁμηλικίη, für ὁμῆλιξ; wie Ps. 23, 5: כּוֹסִי רְוָיָה, mein Becher ist Ueberfluss, anstatt: fliesst über. — Il. 17, 615 (18, 102) kommt der eine Held dem andern φάος, als ein Licht, d. h. zur Rettung. Eben so Micha 7, 8: Jehova wird mir Licht seyn, d. h. mich retten. — Ein Held heisst bei Homer häufig εὖχος Ἀχαιῶν: derselbe wird Micha 1, 15: כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל genannt.

Substantiva von unbestimmter Bedeutung werden durch Apposition eines andern Substantivs genauer bestimmt. ὄρνις πετεηνός, Il. 2, 459, wie עוֹף כָּנָף, 1 Mos. 1, 21; weil es auch fliegende Geschöpfe ohne Flügel gab, z. B. Schlangen. βοῦς ταῦρος, Il. 2, 480, wie שׁוֹר פַּר, Ps. 69, 32; weil βοῦς und שׁוֹר auch die Kuh bedeuten können.

Verbindungen zweier Substantiva mit einander, welche in gebildeteren Sprachen, um Zweideutigkeit zu vermeiden, durch Präpositionen ausgedrückt werden, stehen — seltener im Homer, häufiger im Alten Test. — im blossen Genitiv-Verhältnisse. Od. 10, 245: ἀγγελίη ἑτάρων, für: Nachricht über die Genossen; ganz wie Jes. 23, 5: שֵׁמַע צוֹר: das Gerücht über Tyrus. — Substantive der Aehnlichkeit dienen zur Umschreibung des Adverbium wie. Jes. 13, 4: Ton des Lärmens ist auf den Bergen דְּמוּת עַם רָב, wie eines grossen Volkes. Il. 13, 672: sie kämpften δέμας πυρός, wie Feuer. — Statt des *Pronomen possess.* wird zu Substantiven der Dativ des *Pronom. personal.* gesetzt. Ps. 18, 7: בַּצַּר לִי, in der Angst, die mir war; in meiner Angst. Il. 22, 438: οἱ πόσις ἔκτοθι μίμνε, der Gemahl blieb ihr draussen, statt: ihr Gemahl. — In der lebhaften Unterhaltung wird ein überflüssiges mir, dir hinzugesetzt. So in dem bekannten לֶךְ לְךָ. Il. 24, 749:

μοι φίλος ἦσθα θεοῖσιν, du warst mir lieb den Göttern. — Zu Substantivis werden nachlässig Adjectiva gesetzt, welche keine neue Modification des Begriffes geben. Auffallend stimmt hier überein *οὐταμένη ὠτειλή*, die verwundete Wunde. Il. 14, 518 mit מַכָּה נַחְלָה, eine kranke Wunde, Jerem. 14, 17; oder כְּאֵב אָנוּשׁ, ein kranker Schmerz, Jes. 17, 11. Adverbia mit Substantiven verbunden, sind eigentlich als eine Apposition zu erklären; wie *ἡ χθὴς ἡμέρα*. Ps. 35, 19: אֹיְבַי שֶׁקֶר und שֹׂנְאַי חִנָּם, wörtlich: „meine Feinde, die Lüge, und meine Hasser, die es ohne Ursach sind." —

Bei Adjectivis können die Hebräer den Comparativ nicht anders ausdrücken, als durch ein folgendes מִן. Ein Analogon hierzu findet sich Il. 1, 117. 11, 319. 17, 331. Od. 3, 234. in der Construction *βούλομαι τοῦτο ἤ ἐκεῖνο*, ich will dieses vor jenem (lieber als jenes). — Dass bei Adjectiven, deren Begriff auf ein bestimmtes Object eingeschränkt werden soll, dieses Object eng angeknüpft wird, im Hebräischen als Genitiv, im Homer als Accusativ, ist bekannt. גְּדוֹל כֹּחַ, gross an Kraft (wie *integer vitae*); *πόδας ὠκὺς*, schnell an den Füssen. Im Latein. vergl. *stratus membra*, *humeros amictus*, *incomta capillos*. — Noch grösser ist die Aehnlichkeit im Gebrauche der Participien. Il. 5, 6: *λελουμένος Ὠκεάνοιο*, gebadet im Okeanos. Jes. 28, 1: הֲלוּמֵי יָיִן, geschlagene, berauschte vom Wein. Vergl. Ps. 35, 26. — Ps. 32, 2. steht das auffallende נְשׂוּי פֶּשַׁע wohl nur wegen des Parallelismus mit dem folgenden כְּסוּי עָוֹן. —

Die Begriffe oben und unten pflegt die alte Sprache mit malerischer Ausführlichkeit auch da zu setzen, wo sie uns überflüssig erscheinen. Z. B. Ps. 18, 37: du machst weit meine Schritte unter mir (תַּחְתָּי). Hohesl. 7, 6: dein Haupt auf dir. Amos 2, 9: vertilgen will ich seine

Frucht oben, und seine Wurzel unten. Vergl. Habak. 3, 16. Eben so pflegt Homer zu sagen: die Haare, den Kopf, die Hände oben, die Beine, die Knie unten. Il. 10, 10. 23, 772. Od. 4, 150. —

Die sogenannte *constructio praegnans* der Zeitwörter hat schon Ewald (S. 620) richtig dahin bestimmt, dass zuweilen Verba scheinbar unpassend mit einer Präposition der Bewegung verbunden sind, daher man den Begriff der Bewegung hinzudenken muss. Häufig ist dieses im Hebräischen; seltener im Homer: es erklärt sich aber aus dem poëtischen Charakter der Ursprache, welcher Alles belebt. Ps. 18, 9: „Feuer verzehrte (ging verzehrend) aus seinem Munde; Kohlen brannten (gingen brennend) von ihm aus. V. 22: ich habe nicht schlecht gehandelt (mich entfernend) von meinem Gott. Ps. 74, 7: zur Erde (werfend) haben sie entweiht die Wohnung deines Namens." In ähnlicher Weise steht Od. 9, 63. 566: *ἄσμενοι ἐκ θανάτου*, freudig (entronnen) vom Tode. Il. 5, 4. *δαῖέ οἱ ἐκ κόρυθος πῦρ*, Feuer brannte, für: kam brennend, oder strahlte ihm aus dem Helme. — Verschieden hievon ist der Gebrauch der Präposition *ἀπὸ*, um den ganzen Begriff des Fernseyns auszudrücken. Od. 15, 517: „sie webte *ἄπο τῶν*, entfernt von Jenen. Il. 20, 188: „ich jagte dich *ἄπο βόων*, nicht: von den Rindern weg; sondern: da du fern warst von den Rindern." Hieraus erklärt sich einigermaassen das im Hebräischen so häufige מִן zur Umschreibung des Fernseyns, oder Nichtseyns. Hiob 34, 30: fern vom Herrschen (מִמְּלֹךְ) unheiliger Menschen, fern von den Schlingen (מִמֹּקְשֵׁי) der Leute; d. h. damit es kein solches Herrschen, keine solche Schlingen mehr gebe.

Soll beim Zeitworte ein Adverbium stark hervorgehoben werden, so lassen es die Hebräer als *Verbum* auftre-

ten, dem die Handlung selbst als Infinitiv mit einer Präposition angeschlossen wird. 1 Sam. 1, 12: הִרְבְּתָה לְהִתְפַּלֵּל, sie betete viel. Jes. 29, 15. הַמַּעֲמִיקִים לַסְתִּיר, welche tief verbergen. Analog damit ist Od. 5, 88. 8, 451: *κομιζόμενος θάμιζεν*: er wurde häufig gepflegt. Oder das bekannte *ἔλαθε ποιῶν*, er that heimlich. Eigenthümlich parataktisch heisst es Psalm 3, 5: meine Stimme, ich rufe; für: ich rufe laut. —

Wenn dagegen der Begriff des Zeitworts selbst verstärkt werden soll, so fügt Homer (wiewohl sehr selten) ein Adverbium desselbigen Stammes hinzu. Il. 9, 11: *κλήδην κικλήσκειν*. Berufen sollen sie; aber nicht schreien; denn es wird ausdrücklich hinzugesetzt: *μηδὲ βοᾶν*. In derselben Absicht steht im Hebräischen (und zwar sehr häufig) der hinzugesetzte *Infin. absol.*, welcher eigentlich nicht mehr sagen soll, als was wir durch starke Betonung ausdrücken. Man soll bei dem Begriffe länger verweilen. 2 Sam. 24, 24: הָרוֹג תַּהֲרֹג, tödten sollst du (und nicht verschonen). 1 Mos. 43, 3: הָעֵד הֵעִיד בָּנוּ, er befahl uns ausdrücklich (sagte es nicht bloss beiläufig). — Dagegen den Gebrauch des *Infin. absol.* für das *tempus finit.* hat Homer wohl eben so oft, als das Alte Test.: wobei nur zu bemerken ist, dass diese Form nie in ruhiger Rede steht, sondern immer nachdrücklich, energisch, und daher auch am häufigsten für den Imperativ. Vergl. Hiob 15, 35. 40, 2. Kohel. 4, 2. Jerem. 14, 5. mit Il. 15, 159. 19, 147. Od. 18, 106. — Verstärkt wird aber der Begriff des Verbi auch durch ein hinzugefügtes Nomen desselben Stammes; z. B. *πόλεμον πολεμεῖν*, *βουλὴν βουλεύειν*, ja selbst *αἰχμὰς αἰχμάζειν* (Il. 4, 324). Damit vergl. die affectvolle Rede Jes. 22, 17. 18: מְטַלְטֶלְךָ טַלְטֵלָה, dich schleudernd ein Geschleuder, und צָנוֹף יִצְנָפְךָ צְנֵפָה, wickelnd wird er dich ein Gewickel wickeln, d. h. er wird dich

ganz und gar zusammen wickeln. Hohesl. 1, 2: er küsse mich Küsse (מִנְּשִׁיקוֹת), erläutert sich aus dem Homerischen: *παντοίην φιλότητα φίλησέ με.* — Auch sinnverwandte Wörter lassen sich zu solcher Verstärkung benutzen; und in dieser Hinsicht lässt sich das homerische: *κοιμήσατο χάλκεον ὕπνον* vergleichen mit אִישַׁן הַמָּוֶת, ich werde den Todesschlaf schlafen, Ps. 13, 4.

Vermöge der Parataxis bedarf es des Verbum Seyn zur Bezeichnung der Copula nicht; sondern Subject und Prädikat werden ohne Weiteres neben einander gestellt. Dies ist im Hebräischen gewöhnlich; z. B. הוּא חָכָם, er ist weise, Jes. 31, 2; im Homer wenigstens nicht ganz selten. Il. 1, 154 heisst es: *οὔτι μοι αἴτιοί εἰσιν*, und gleich darauf: *μάλα πολλὰ μεταξὺ ὄρεα*, viele Berge sind dazwischen. Damit hängt dann weiter zusammen der Gebrauch des *Particip. pro tempore fin.*, im Hebräischen sehr häufig, um eine dauernde Zeit auszudrücken (Ewald S. 534). So steht es auch Il. 23, 545, wo sich ebenfalls das *Particip.* deutlich als die dauernde Handlung vom *Verbo fin.* unterscheidet: *οἱ βλάβεν ἅρματα, αὐτός τ' ἐσθλὸς ἐών*, der Wagen wurde ihm (jetzt) beschädigt; er selbst aber ist (überhaupt) gut. — Zur Parataxis des Verbi gehört endlich noch die nachlässige Bezeichnung des Personenwechsels. Gesenius (Lehrgeb. S. 803) citirt in dieser Hinsicht 2 Sam. 11, 13: „David lud ihn, und er (Uria) ass und trank vor ihm, und er (David) machte ihn trunken, und er (Uria) ging weg." Gleicherweise heisst es Od. 14, 109 ff.: „so sprach er (Eumäos), und Jener (Odysseus) ass und trank, und er (Eumäos) füllte einen Becher, und er (Odysseus) nahm ihn und sprach."

Die Pronomina anlangend, so bemerken wir zuerst, dass die Hebräische Sprache eigentlich kein *pronomen reflexivum* hat, sondern sich dafür der dritten Per-

son des *Pron. person.* bedient. 1 Mos. 22, 3: Abraham nahm zwei Sclaven mit ihm. 1 Mos. 3, 7: Adam und Eva machten ihnen Schürzen (Luther). — Im Homer werden beide Pronomina wenigstens *promiscue* gebraucht. Il. 6, 511: *ῥίμφα ἑ γοῦνα φέρει* (für *αὐτὸν*). Vergl. 14, 142. Hesiod. Opp. et D. 266: *οὐδὲ ἑ λήθει.* Herodot. 1, 34: *οἱ ἐπέστη ὄνειρος, ὅς οἱ ἔφαινε.* Dagegen Il. 16, 720 (17, 326): *τῷ μιν ἐεισάμενος* (für *ἑαυτόν*). — Wenn die Hebräer ein zu betonendes Suffixum durch das hinzugesetzte *Pronomen absol.* verstärken (z. B. Ps. 9, 7: ihr Gedächtniss ist verschwunden, אָבַד זִכְרָם הֵמָּה), so hat diese Parataxis in der besonderen Natur der Suffixe ihren Grund. — Gleichmässig dagegen wird im Homer wie im Alten Test. das Pronomen jeder parataktisch eingesetzt. Od. 19, 592: *ἐπὶ γάρ ἑκάστῳ μοῖραν ἔθηκαν ἀθάνατοι θνητοῖσι.* 1 Mos. 45, 22: „allen Brüdern gab er, Jechlichem (לָאִישׁ) Feierkleider.“ Zu dem hebr. אִישׁ אִישׁ für *alter-alter* vergl. Il. 4, 472: *ἀνὴρ ἄνδρα*; und selbst noch Horat. Od. III, 1, 9: *est, ut viro vir latius ordinet arbusta.* — Den eigenthümlichen Gebrauch des *Pronomen demonstr.* anstatt einer hinweisenden Partikel hat Ewald (S. 626. Note 9) zwar bemerkt, aber nicht vollständig erläutert. Nämlich bei einem durch den Artikel bestimmten Nomen zeigt das mit dem Artikel nachgesetzte זֶה auf einen gegenwärtigen Gegenstand hin und ist so viel als dieser hier, z. B. הָאִישׁ הַזֶּה: vorangesetzt aber, und ohne den Artikel, schliesst es die Copula mit in sich und bedeutet dies ist; z. B. זֶה הָאִישׁ. Wenn es hingegen vor einem artikellosen Nomen ebenfalls ohne Artikel steht, so weiset es auf einen fernen Gegenstand hin (jener da), und ist also gleichbedeutend mit dem stets auf die Ferne zeigenden הִנֵּה. Ps. 68, 9: זֶה סִינַי, jener (entfernte) Sinai da. Deutlich sieht man den Unterschied Zachar. 5, 7. 8; wo

V. 7. übersetzt werden muss: da war ein einzelnes (unbekanntes) Weib (זֹאת אִשָּׁה אַחַת); V. 8 hingegen: dies ist die (dir wohlbekannte) Bosheit (זֹאת הָרִשְׁעָה). Daher auch bei Angaben einer verflossenen Zeit, auf die man zurückweiset, um ihre Länge fühlbar zu machen. Zachar. 1, 12: זֶה שִׁבְעִים שָׁנָה, ganz wie: *hos trecentos annos*. Dessgleichen ohne folgendes Nomen, wo es unserm da entspricht. 4 Mos. 13, 17: ziehet hinauf זֶה בַּנֶּגֶב, da in den Süden. Dieser Sprachgebrauch lässt sich trefflich erläutern aus dem Homer; wo ebenfalls das Demonstrativum, mit einem unbestimmten Nomen verbunden, auf Fernes, Unbekanntes hinweiset. Hohesl. 2, 8: הִנֵּה זֶה, siehe da! — Vergl. Il. 10, 341: *οὗτος ἔρχεται ἀνήρ*, da (in der Ferne) kommt ein Mann. Od. 4, 26: *ξείνω δή τινε τώδε*, da sind zwei (unbekannte) Fremdlinge. Od. 1, 185: *νηῦς μοι ἥδ' ἕστηκεν*, ein Schiff habe ich dort (fern am Ufer) stehn. Vergl. Nitzsch Anmerk. zu der St.

Ganz parataktisch ist endlich die Zusammenstellung des Pronomen mit dem Nomen selbst, dessen Stelle es vertritt; wobei zuweilen Nachlässigkeit der Umgangssprache, gewöhnlich aber affectvolle Hervorhebung des Nomens zum Grunde liegt. Entweder steht das Pronomen voran, und das Nomen folgt in demselben Casus nach; oder das Nomen steht absolut voran, und erhält durch ein nachgesetztes Pronomen seine bestimmtere Construction. Beide Ausdrucksweisen kommen im Alten Test. häufiger, im Homer selten vor. Zu dem Ersten vergleiche man Ezech. 10, 3: בְּבֹאוֹ הָאִישׁ, als er kam, der Mann. Il. 24, 452: *οἱ αὐλὴν ποίησαν ἄνακτι*, sie machten ihm einen Hof, dem Herrn. Ps. 29, 6: „er macht sie hüpfen wie ein Kalb; den Libanon und Schirjon wie junge Einhörner.“ Hier geht das *Pronom.* nicht auf die voranstehenden Cedern, sondern auf die nachfolgenden Berge. — Zum Zweiten

Ps. 11, 4: Jehova, im Himmel ist sein Thron. Jes. 13, 17: das Gold, sie begehren es nicht. Hiob 21, 4: Ich, gegen Gott ist mein Seufzen. — Il. 6, 510 (15, 267): ὁ δ' ἀγλαΐηφι πεποιθὼς, ῥίμφα ἑ γοῦνα φέρει, für: τὸν δὲ πεποιθότα. — Ein sprechendes Beispiel der affectvollen Parataxis liefert Ps. 17, 10: unsere Schritte — jetzt — umgeben sie mich (im Keri steht erleichternd: uns) für: sie umgeben mich, wohin ich mit meinen Begleitern gehe. Oder V. 13. 14: „rette meine Seele! (Es rette mich) von dem Gottlosen dein Schwert — von den Leuten deine Hand, o Jehova! — von den Leuten, von der Welt ist ihr Theil im Leben (für: deren Th. von der W. ist) — und dein Schatz, du füllest ihren Bauch (für: aus deinem Schatze). „Aber beinahe nicht minder auffallend ist Il. 10, 224:

σύν τε δύ' ἐρχομένω, καί τε πρὸ ὅ τοῦ ἐνόησεν.

2) Was die Verknüpfung mehrerer Sätze mit einander betrifft, so wird von den Bedingungs-, Verneinungs- und Frage-Sätzen, und deren parataktischem Charakter, unten, Nr. 33, besonders gehandelt werden. Hier wollen wir nur die gewöhnlichste Verknüpfung durch und und welcher in Betrachtung ziehn.

a) Die ursprüngliche Partikel der Anreihung, sagt Thiersch (Griech. Gramm. a. a. O.), ist im Griechischen τε. Dem entspricht das Hebräische ו; dass man also sieht, wie beide Sprachen sich dazu des kürzesten, den geringsten Aufenthalt verursachenden Lautes bedient haben. Hingegen Anreihung mit Steigerung drückt das Griechische καί, das Hebräische גַּם aus; welche Partikeln demnach immer auch bedeuten. Die darin liegende Steigerung ist besonders vor einem nachfolgenden Pronomen bemerklich. So Od. 1, 33: οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ ἄλγε' ἔχουσιν. Der Sinn ist nicht: die Menschen sind immer selbst Schuld an

ihren Leiden; sondern, sie sind **auch selbst** (ausser dem, was das Schicksal mit sich bringt, *ὑπὲρ μόρον*) Schuld daran, nämlich durch ihren Frevel. Od. 1, 301: *καὶ σὺ*, nicht: und du; sondern **auch du** (*tu quoque*, gleichwie Orestes) strafe deine Feinde! — Im Hebräischen ist dieser Sprachgebrauch nicht immer genug beachtet. 1 Mos. 20, 5: הִיא גַּם הוּא d. h. nicht bloss Er, sondern **sie auch selbst** hat gesagt. — 1 Kön. 21, 19: אֶת דָּמְךָ גַּם אָתָּה — wie Naboths Blut, so **auch das Deinige** — mit parataktischer Anfügung des *Pronom. absol.* (Siehe oben). — In lebhafter Rede jedoch, besonders in der poëtischen, werden diese beiden Partikeln auch für die gewöhnliche Anreihung gesetzt. Daher steht im Homer *καὶ* häufig für *τε*: die Hebräer gebrauchen גַּם in Prosa selten, in der Poësie ziemlich oft für וְ. 2 Mos. 13, 11: „das Volk war beliebt bei den Aegyptern **und** (גַּם) der Mann, Mose, war sehr angesehn." — Joël 1, 12: „die Granate **und** (גַּם) der Palm- und (וְ) Apfel-Baum." Gewöhnlich aber verbinden die Griechen beide Partikeln: *τε καὶ* (nur bei Homer und den Epikern auch *καί τε*) um unser: **nicht nur, sondern auch** auszudrücken, oder zwei sehr eng zu verbindende Begriffe. z. B. *μέγας τε καὶ καλός*. Und eben so steht das Hebräische וְגַם. 1 Mos. 38, 24: זָנְתָה וְגַם הָרָה, Thamar hat **nicht nur** gehurt, **sondern** ist **auch** schwanger geworden. 1 Kön. 21, 19: du hast gemordet **und auch** (וְגַם, noch dazu) Besitz ergriffen. Kohel 10, 3: „der Thor hat (nicht nur überhaupt) seinen Verstand zur Linken (d. h. nicht bei der Hand) **sondern auch** (וְגַם) auf dem Wege, den er wandelt, d. h. bei seinen Unternehmungen, fehlt ihm der Verstand." — Ein blosses ja! (wie Gesenius meint) ist גַּם niemals z. B. 1 Sam. 14. 12: רְאֵה גַם רְאֵה. Hier ist das erste רְאֵה ganz für sich; das zweite aber eng mit

den folgenden Worten zu verbinden: „siehe (überhaupt her!) auch (namentlich) siehe den Zipfel deines Kleides." — Nun wird *τε* und *καὶ* ferner parataktisch bei einschränkenden Sätzen gebraucht, für unser obschon; und eben so das Hebräische וְ und גַּם. Il. 16, 154: *καὶ θνητὸς ἐών*, obschon er sterblich war. Od. 2, 110: *καὶ οὐκ ἐθέλουσα*, obgleich wider Willen. Vergl. Ps. 95, 9: „sie stellten mich auf die Probe, obwohl (גַּם) sie sahen meine Werke. Ps. 129, 2: sie haben mich sehr gedrängt und doch (גַּם) nicht überwältigt. Jerem. 14, 15: sie reden in meinem Namen, da doch Ich (וַאֲנִי) sie nicht gesandt habe (Aehnlich Il. 11, 243: er erhielt keinen Dank, *πολλὰ δ' ἔδωκεν*, und doch hatte er Viel gegeben)." — Parataktisch ist im Hebräischen auch das wiederholte גַּם für: sowohl als auch; wofür Homer lieber das doppelte *τε* gebraucht: *σύ τ' ἐγώ τε*. — Dass Homer schon die Entgegenstellung der Begriffe durch *μὲν* und *δὲ* kennt, ist für einen Fortschritt in der Sprachdarstellung zu achten, welchen die Hebräer noch nicht haben. z. B. Hohesl. 3, 8: „ich habe ihn zwar gesucht, aber nicht (וְלֹא) gefunden." Kohel. 1, 4: „ein Geschlecht geht und ein anderes kommt; aber die Erde (וְהָאָרֶץ) steht für immer." — Die Häufung durch *οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ* ist Beiden unbekannt: Disjunction drückt Homer durch ein doppeltes *ἤ* (Il. 1, 138), der Hebräer durch das einfache או, oder das doppelte אִם aus. — Wenn mehrere Subjecte Ein Prädikat haben, so pflegt Homer das Prädikat voranzustellen und im Genus und Numerus nach dem nächstfolgenden Subjecte einzurichten. Il. 2, 770: Achilleus war der Beste (*φέρτατος*), *ἵπποι θ', οἳ φορέεσκον ἀμύμονα Πηλείωνα* (scil. *φέρτατοι ἦσαν*). Il. 7, 386: *ἠνώγει Πρίαμός τε καὶ ἄλλοι Τρῶες*. Eben so im Hebräischen. 1 Sam. 27, 8: עָלָה דָוִד וַאֲנָשָׁיו. —

b) **Die Relation der Sätze** haben die Hebräer Anfangs gar nicht bezeichnet, sondern nur durch parataktische Anweisung ausgedrückt (Ewald. S. 646). z. B. Jes. 40, 20. Ein Holz, לֹא יִרְקַב, welches nicht fault. Ps. 9, 16: בְּשַׁחַת עָשׂוּ, in die Grube, welche sie gemacht haben. — Ps. 12, 6: „ich will in Sicherheit bringen, יָפִיחַ לוֹ, er bläst ihn an, für: den er (verächtlich) anbläst.“ — Auf dieser eigenthümlichen Parataxis beruht es, dass die Hebräer ganze Sätze substantivisch construiren können; z. B. זוֹנָה für: die Buhlerin (*quae scortatur*). Hiob 24, 19: die Unterwelt rafft hin חָטָאוּ, diejenigen, welche gesündigt haben. Erst späterhin wurde die Conjunction אֲשֶׁר als Zeichen des Relativum gebraucht. War aber der relative Sinn zweifelhaft, so scheint die älteste Sprache dafür das Demonstrativum זֶה oder זוּ gesetzt zu haben; welches sich denn als Archaismus in der Poësie erhalten hat. So Ps. 104, 26: der Leviathan, זֶה יָצַרְתָּ, den hast du geschaffen, für: welchen du gesch. Eben so Ps. 9, 16. 12, 8. — Merkwürdig stimmt hiermit überein der Homerische Sprachgebrauch. Thiersch (S. 595) bemerkt nämlich, dass ὅς ursprünglich keine relative Bedeutung gehabt habe, dass es daher im Homer häufig als parataktisches Demonstrativum stehe. z. B. Od. 1, 286: gehe zum Menelaos: ὃς γὰρ δεύτατος ἦλθε; wofür 3, 318 κεῖνος steht. Il. 4, 541: „welcher sich umherdrehte, *ἄγοι δέ ἑ Παλλὰς Ἀθήνη*, es führte den aber Pallas Athene, statt: und welchen P. führte. — Hiermit verwandt ist das simple Anfügen kleiner Nebensätze, welche wir mit dem Relativum zu setzen pflegen. Il. 23, 741: einen künstlichen Becher, ἓξ δ' ἄρα μέτρα χάνδανεν, für: welcher sechs Maass fasste. Il. 1, 5: er gab sie zur Beute den Hunden und Vögeln, *Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή*. Wir würden sagen: wodurch der Rathschluss des Zeus in Erfüllung ging.

Ganz eben so im Hebräischen. Ps. 68, 10: dein Erbvolk, und es war ermattet (וְנִלְאָה), für: welches ermattet war, stärktest du. Jes. 53, 7: er wurde geplagt, und er (וְהוּא) demüthig, statt: wobei er doch demüthig blieb. Die Copula kann hierbei auch fehlen. Hiob 34, 24: er schlägt Mächtige, לֹא חֵקֶר. Wir würden sagen: ohne erst zu untersuchen. Ps. 35, 8: Unglück trifft ihn — er weiss es nicht; d. h. unversehens. — Etwas Aehnliches liegt in der Unbehülflichkeit der Ursprache beim Gebrauche der indirecten Rede. Die Hebräer kennen dieselbe nur erst in schwachen Anfängen; und noch Homer geht gern aus ihr wieder in die directe Rede über. 1 Mos. 20, 2: Abraham sagte von der Sarah: אֲחֹתִי הִוא, anstatt: sie sey seine Schwester. Ps. 9, 21: erkennen mögen die Völker: Menschen sind sie, für: dass sie Menschen sind. Vergl. V. 17. Hiob 35, 3: du sagst, was es dir nütze (יִסְכָּן)? was habe ich für Nutzen (אֹעִיל), dass ich ohne Sünde bin? Hier sieht man deutlich, wie die syntaktisch angefangene Darstellung gleich wieder parataktisch wird. Eben so beginnt Od. 1, 40 eine indirecte Rede: er sagte zu ihm, er solle nicht tödten; fährt aber sogleich im directen Tone fort: *ἐκ γὰρ Ὀρέσταο τίσις ἔσσεται.*

Parataktisch ist endlich auch Alles zu erklären, was man wohl Absprung von der Construction genannt hat. So die Vermischung zweier Constructionen. Il. 1, 134: oder willst du, während du selbst dein Geschenk behältst, *αὐτὰρ ἔμ' αὔτως ἧσθαι;* wo das *αὐτὰρ* ein *Verbum finitum* erwarten lässt. Vergl. Jes. 49, 5: er bestimmte mich, Jakob zurückzuführen und (dass) Israel nicht weggerafft wurde (יֵאָסֵף). Ps. 104, 16: um glänzend zu machen das Antlitz, und (dass) der Wein erfreue des Menschen Herz. Diese Freiheit geht im Hebräischen so weit, dass selbst ein Infinitiv mit einer Präposition dem

nachfolgenden *Verbum fin.* seine Bedeutung mittheilt. Ps. 9, 4: בְּשׁוּב אוֹיְבַי, weil meine Feinde umkehrten. Das folgende יִכָּשְׁלוּ heisst nun ebenfalls: weil sie strauchelten. Auch die neulich von Gesenius (im Intelligenzbl. der Hall. Literaturzeit. 1832. S. 273) behandelte Stelle 4 Mos. 22, 6 gehört hieher. Denn אוּלַי אוּכַל נַכֶּה בּוֹ, „vielleicht kann ich, schlagen wir ihn" ist nichts Anderes als: vielleicht gelingt mir's, dass wir ihn schlagen. Der bei Dichtern so häufige Uebergang von der dritten zur zweiten Person (Jes. 1, 29), oder von der ersten zur dritten (Jes. 44, 24. Gesenius Lehrgeb. S. 803) beruht ebenfalls auf diesem Grunde.

32.

Ueber die Partikel כֵּן.

Das im Homer so häufig vorkommende Adverbium *αὕτως* wird von Wolf bald so, bald *αὔτως* geschrieben. Hermann (*Opuscula*, *Vol.* 1. *pag.* 338) billigt nur die letztere Schreibart; denn die Ableitung der griechischen Grammatiker (von *αὕτη*, wie *οὕτως* von *οὗτος*) sey falsch: es sey von *αὐτοὶ* so viel als *αὐτῷ τῷ τρόπῳ*. Hierüber nun maasse ich mir kein Urtheil an; wiewohl die alte Ableitung mir nicht eben zu verwerfen scheint. Aber wenn Hermann nun sagt, *αὔτως* sey so viel als *ὡςαύτως*, so scheint er sich geirrt zu haben, da er selbst das Letztere aus *ὡς* und *αὔτως* entstehn lässt. Eben so scheint er den *sensus* und *significatus* zu verwechseln, wenn er dem *αὔτως* die Bedeutungen so, noch, nur, und sogar vergeblich beilegt. Man muss gewiss dabei stehn bleiben, dass *αὔτως* nie etwas Anderes heissen könne, als so. Es unterscheidet sich aber von *οὕτως* dadurch, dass Dieses eine bestimmt hinweisende Kraft hat und sich daher gewöhnlich auf ein folgendes *ὡς* bezieht; Jenes hin-

gegen eine unbestimmte Hinweisung auf irgend etwas zu dem Satze hinzu zu Denkendes enthält. *Αὔτως* wird nämlich im Homer nach einer Breviloquenz des gemeinen Lebens da gebraucht, wo wir gewisse Nebenbestimmungen des Satzes aus dem Zusammenhange ergänzen sollen. Il. 18, 198: zeige dich den Troërn *αὔτως*, d. h. so wie du gehst und stehst, ohne Waffen. V. 584: Hirten flohen so (nämlich wie es da zu sehn war). Il. 22, 484: der Knabe ist noch *νήπιος αὔτως*, so unmündig (wie bekannt). Vergl. 23, 268. — Il. 17, 633: uns fallen alle Pfeile so wirkungslos zur Erde (*δεικτικῶς*, wie wir jetzt vor Augen sehn). Vergl. 16, 117. — Eben so 23, 74: so muss ich umher irren (ganz das Horazische: *sub pinu jacentes sic tenere*). — Il. 2, 342: *αὔτως γάρ ῥ' ἐπέεσσ' ἐριδαίνομεν*, so, wie es bisher geschehn ist (also freilich, dem Sinne nach, vergeblich; wie Hermann übersetzt; doch liegt dieses nur in dem Zusammenhange, nicht in den Worten). — 17, 143: *ἦ σ' αὔτως κλέος ἐσθλὸν ἔχει*, so bist du berühmt (nämlich so unverdient, da du doch feige bist). — Genau denselbigen Sprachgebrauch hat das hebräische כֵּן; welches um so mehr zu merken ist, da die Ausleger die Bedeutung dieser Partikel ebenfalls unnöthig vervielfältigt haben. 1 Sam. 9, 13: „wenn ihr zur Stadt kommet, כֵּן werdet ihr den Samuel finden." Hier übersetzt Nolde: *certo*: Gesenius hält כֵּן bloss für das Zeichen des Nachsatzes. Allein Zeichen des Nachsatzes ist es nur, nach einer vorhergegangenen Vergleichung; z. B. Ps. 127, 40: wie Pfeile in der Hand des Starken, so (כֵּן) sind Jugend-Söhne. 1 Sam. ist vielmehr der Sinn: „so mit dem Opfer beschäftigt, wie wir eben gesagt haben." — 1 Sam. 23, 17: „auch mein Vater Saul יֹדֵעַ כֵּן", wörtlich: *scit ita*, für: weiss, dass es so ist." Vergl. Jerem. 5, 31: mein Volk אָהֲבוּ כֵן, liebt so, nämlich zu thun." —

1 Kön. 20, 40: „der König sprach zu ihm: so (nämlich da du dein Vergehen eingestehst), hast du dein Urtheil selbst bestimmt.“ — Ps. 127, 2: „so (wie es die Erfahrung lehrt, δεικτικῶς) giebt er seinem Freunde (ruhigen) Schlaf.“ — Nahum 1, 12: „wenn sie auch glücklich sind und so (wie man jetzt sieht) zahlreich; sollen sie doch so (wie ich beschlossen) abgeschnitten werden und vergehn.“ — Die von Nolde aufgeführten Bedeutungen: *certo*, *nam*, *satis*, *tamen*, *tanto magis* u. s. w. sind also sämmtlich zu verwerfen. — So ist nun auch Jes. 51, 6 כְּמוֹ כֵן gewiss nicht mit Ludw. de Dieu und Gesenius zu übersetzen: wie die Mücke (schon desswegen nicht, weil die כִּנִּים ein durch sein Stechen, aber nicht durch seine Vergänglichkeit bekanntes Ungeziefer waren); sondern gleichermaassen. Es entspricht genau dem ὡσαύτως, das bei Homer immer getrennt vorkommt: ὥς δ᾽ αὔτως (s. Hermann l. l. pag. 339). Der Sinn also: „wie der Himmel vergeht und die Erde altert, werden die Menschen gleichermaassen sterben.“

33.

Ueber die Bedingungs-Partikeln der hebräischen Sprache, mit theilweiser Vergleichung des griechischen Sprachgebrauchs.

Wenn in allen Sprachen die Partikeln, diese *vincula et nervi orationis*, eine vorzügliche Aufmerksamkeit verdienen; so ist ihre Erforschung wohl nirgends unentbehrlicher, als im Hebräischen, wo sie, je geringer an Zahl, einen desto ausgedehnteren und mannichfaltigeren Gebrauch haben. Das fleissige Buch des Kopenhagener Theologen Nolde, die *Concordantiae particularum ebraeo-chaldaicarum* hat bekanntlich die Bedeutungen der Partikeln

mit ungemessener Willkühr vervielfältigt; und erst neuerlich haben Gesenius und Ewald angefangen, ein erfreuliches Licht über dieses Chaos zu verbreiten. Es fehlt also der Lehre von den hebräischen Partikeln noch immer viel, um zu jener Klarheit zu gelangen, welche der Griechischen Grammatik durch die Bemühungen eines Hermann, Matthiä und Thiersch schon längst ist zu Theil geworden. Ich darf demnach hoffen, einen wichtigen Beitrag zur hebräischen Syntax zu liefern, wenn ich im Folgenden den Gebrauch der so schwierigen Bedingungs-Partikeln vollständig erläutere.

§. 1.

Das logische und psychologische Wesen der Bedingungs-Wörter überhaupt.

Ein hypothetischer, oder Bedingungs-Satz besteht aus einer Zusammenfügung von zwei einfachen Sätzen, deren erster (Hypothesis) die Bedingung angiebt, unter welcher der zweite (Thesis) Statt finde. Das Zeichen dieses Verhältnisses (die Conjunction) ist die Bedingungs-Partikel. Es giebt einfache Bedingungssätze und zusammengesetzte; allgemeine und besondere; negative und positive.

Verwandt sind die hypothetischen Sätze zuerst mit den disjunctiven. Jede Disjunction nämlich enthält eine doppelte Bedingung, deren Folge durch das *principium exclusi tertii* bestimmt wird. Anstatt: Cajus ist entweder lebendig oder todt, kann man auch sagen: wenn Cajus lebendig ist, so ist er nicht todt; und umgekehrt. Mit dem Wunsch und der Frage hängen sie durch eine sogenannte kryptische Form zusammen. Bei dem Wunsche nämlich wird der Nachsatz ausgelassen: dass man etwas wünsche (z. B. wenn er doch käme! — so würde es mir lieb seyn); bei der Frage hingegen: dass man etwas wis-

sen wolle (Bist du gesund? ist so viel als: wenn du gesund bist, will ich es wissen). Und hieraus erklärt sich endlich auch der Zusammenhang des Imperativs mit den Bedingungs-Sätzen. Geh! hat den Sinn: wenn du gehst, thust du meinen Willen.

Noch viel weiter aber erstreckt sich der rhetorische Gebrauch dieser Sätze. Da nämlich Vordersatz und Nachsatz entweder Gewissheit, oder blosse Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit ausdrücken können, so entstehen folgende verschiedene Formen: 1) Gewisser Vordersatz und gewisser Nachsatz. „Wenn die Sonne aufgeht, ist es Tag." 2) Gewisser Vordersatz und möglicher Nachsatz. „Wenn die Sonne aufgeht, so könnte ich spatzieren gehn." 3) Möglicher Vordersatz und gewisser Nachsatz. „Wenn du mir ein Geschenk gäbest, würd' ich dir danken." 4) Möglicher Vordersatz und möglicher Nachsatz. „Wenn ich ausginge, könnt' ich ihm begegnen." Noch feiner werden diese psychologischen Unterscheidungen, wenn der Redende die Bedingung als vorhanden, oder nicht vorhanden; bloss subjectiv, oder objectiv; nach seiner eignen Ansicht, oder nach der Meinung eines Fremden, aufstellt. Die Griechische Sprache ist durch ihren Reichthum in dem Ausdrucke solcher Beziehungen vor allen anderen ausgezeichnet.

Noch muss das Verhältniss der Bedingungs-Wörter zu den Partikeln der Zeit, des Orts und der Ursache bemerkt werden. Die letzteren nämlich können mit den ersteren vertauscht werden, sobald Zeit, Ort und Ursache bloss hypothetisch und unbestimmt aufgefasst werden: sonst aber durchaus nicht. Für: wann immer, wo immer, weil etwa ich dich gesehn habe, kann man auch sagen: wenn ich dich gesehn habe. Hingegen das bestimmte: wann, wo, weil ich dich sah, kann nie mit wenn vertauscht werden.

Wie wichtig diese Vorbemerkungen für die Syntax seyen, wird sich bald zeigen.

§. 2.

Die hebräischen Bedingungs-Partikeln überhaupt.

Für die Bedingung ohne Einschränkung gebrauchen die Hebräer אִם; welchen das Arabische إِنْ, das Syrische ܐܢ, das Chaldäische הֵן, das Zabische עֵן entspricht. Christ. Körber im *Lexic. Particular. Ebraear.* (hinter der Tympaschen Ausgabe von Nolde's Concordanz) leitet das Wort her von أَمَّ *posuit*, oder אֵם, Mutter; also: *positio et quasi conditio generans.* Allein diese Etymologie ist um so weniger brauchbar, da sie auf die verwandten Dialecte keine Anwendung leidet. Ob אִם mit הֵן zusammenhänge? s. unten §. 10. Uebrigens kann das Wort weder mit andern Wörtern, noch mit der Negation und Suffixis in Eins verbunden werden (vergl. jedoch §. 15): nur die Talmudisten haben אִלָּא, wenn nicht, nach dem Arabischen.

Die Bedingung mit dem Nebenbegriffe des Nichtvorhandenseyns zeigt לוּ an (*plene* לוּא, Jes. 48, 18. 63, 19. 1 Sam. 14, 30. oder לֻא, 2 Sam. 18, 12). Dieses lautet im Arabischen لَوْ, im Syrischen ܐܠܘ und ܠܘܡܐ, im Chaldäischen אִלּוּ (wahrscheinlich aus אִם und לוּ componirt, Kohel. 6, 6. Esth. 7, 4). Körber leitet es her von לָוָה *adhaerere: conditio adhaerens.* Es verbindet sich mit der Negation לוּלֵי (oder לוּלֵא, 1 Mos. 43, 10), euphonisch statt לוּלֹא (Ewald S. 662). Ewald hält dasselbe für eine ursprüngliche Wunschpartikel (*utinam*), welche dann als Bedingungs-Partikel mit dem Nebenbegriffe des Nicht-

vorhandenen gebraucht worden sey. Allein es scheint natürlicher, ihm die ursprüngliche Bedeutung der Bedingung beizulegen; woraus sich der optative Gebrauch leichter erklärt (nach §. 1), als umgekehrt: auch giebt es Stellen, welche den Begriff eines Wunsches gar nicht zulassen; wie 2 Sam. 19, 7. Den Uebergang von der Bedingung zum Wunsche sieht man deutlich Ps. 81, 14: wenn (לוּ) mein Volk mir gehorchen wollte (was nicht der Fall ist)! Dafür kann man auch sagen: o dass! Den Unterschied aber von אִם erläutert 5 Mos. 32, 29: wenn sie (was sie nicht sind) weise wären, so. Hier liegt also in לוּ ein Tadel, welcher in אִם nicht liegen würde. Diese Partikel, welche im Alten Test. nur einige dreissig Mal vorkommt, entspricht demnach dem griechischen εἰ mit folgendem Imperfect oder Aorist (Winer Grammat. S. 251), und so haben es auch die LXX übersetzt (z. B. Richt. 13, 23: εἰ ἤθελεν. Jes. 1, 9: εἰ μὴ ἐγκατέλιπεν), ausser wo sie durch zu freie Uebersetzung den Sinn verfehlen.

§. 3.

Vertauschung der Bedingungs-Partikel mit den Partikeln der Ursache und der Zeit.

Diese Vertauschung ist von den Auslegern ungebührlich weit ausgedehnt worden, da sie doch, nach §. 1, nur da Statt finden kann, wo von einer bloss hypothetischen, unbestimmten Zeit oder Ursache die Rede ist. אִם kann also nie geradehin weil bedeuten; wie man in folgenden Stellen irrthümlich angenommen hat: Esth. 6, 13: „wenn Mardachai von Jüdischer Herkunft ist, so wirst du ihn nicht überwältigen.“ Hier übersetzt Gesenius אִם durch weil; denn Haman's Frau und Freunde wissen bestimmt, dass Mardachai ein Jude sey (5, 13. 14). Allein אִם soll den letzten schwachen Trostgrund der weisen Freunde

(חֲכָמָיו) Haman's malerisch ausdrücken: „es ist kaum glaublich, dass ein so begünstigter Mann ein Jude seyn sollte: ist er es aber, so wirst du nichts gegen ihn vermögen." Vergl. Joh. 13, 17: εἰ ταῦτα οἴδατε, nicht: weil ihr dieses wisset, sondern wenn. (S. Winers Grammatik, in der Anmerk. zu S. 241). Dieses wenn bezieht sich nach V. 18. auf Judas den Verräther, der nicht wusste, was der Heiland sagen wollte. — Richt. 15, 7. אִם תַּעֲשׂוּן, übersetzt Gesenius: weil ihr so thut; denn nach dem Vorigen hatten die Philistäer wirklich so gethan. Allein man muss hier auf das Futurum achten. „Wenn ihr (auch künftig, und also wiederholt) so verfahren wollt (wie dieses Mal), so will ich mich Ein für alle Mal an euch rächen (וְאַחַר אֶחְדָּל)." — Hiob 8, 4 nicht: „weil deine Söhne gesündigt haben, sondern (höflicher): angenommen dass." Hingegen Jerem. 23, 38: „wenn ihr sprecht: Last Jehova's," kann man wohl übersetzen: weil ihr sprecht; denn hier ist von einer bloss hypothetischen Ursache die Rede.

Umgekehrt steht כִּי durchaus nie für das schlichte wenn. Diese Partikel hat nur zwei Bedeutungen: weil (oder denn) und dass (die Ursache als Inhalt gedacht. z. B. ich freue mich, weil und daher dass Gott regiert) *). Wo nun also eine Ursache bloss hypothetisch aufgeführt wird, kann man wohl כִּי durch wenn übersetzen; aber immer bleibt doch die Bedeutung der Ursache. 5 Mos. 6, 25: „Segen wird uns zu Theil werden, weil (כִּי) wir halten alle Gebote." Hier ist wenn absichtlich ver-

*) Ewald S. 171 meint, כִּי sey ursprünglich Versicherungs-Partikel (ja!), welche dann Causal-Bedeutung erhalten habe. Allein es möchte schwer seyn, hier den Uebergang nachzuweisen.

mieden; da es einen Zweifel andeuten würde. Eben so 1 Joh. 3, 22: „was wir bitten, empfangen wir von ihm, weil (ὅτι) wir seine Gebote halten." — 2 Mos. 3, 21: weil ihr gehn werdet, werdet ihr nicht leer gehn." Auch hier darf man nicht wenn übersetzen; denn der Auszug wird als eine Ursache der Bereicherung (durch die Geschenke der Aegypter) dargestellt. — 2 Kön. 4, 29: „wenn etwa du Einem begegnest, so grüsse ihn nicht, und wenn etwa er dich grüsst, so antworte ihm nicht." Hier steht das כִּי für uns wahrhaft unübersetzbar *); denn es ist allerdings hypothetisch und unbestimmt; aber es soll doch zugleich andeuten, dass Begegnung die Ursache des Grusses, und Gruss die Ursache der Antwort sey. Derselbe Fall ist Jes. 30, 21; wo man übersetzen muss: „ihr werdet hören hinter euch das Wort: dies ist der Weg, den ihr gehn sollt! wenn ihr etwa (כִּי) links oder rechts abweicht." 3 Mos. 21, 9: „wenn etwa (כִּי) eine Priestertochter hurt, so entweiht sie ihren Vater." — Ezech. 14, 13: „wenn etwa ein Land gesündigt hat, werd' ich es verwüsten." Hier sieht man den Begriff der Ursache sehr deutlich durchschimmern. — Einen trefflichen Beleg zu dem Gesagten giebt 4 Mos. 5, 20: „weil (כִּי) du deinem Manne ungetreu gewesen bist." Für dieses weil steht V. 18. wenn (אִם), und wirklich konnte ja der Priester noch nicht wissen, ob die Frau ungetreu gewesen. Allein in der Formel V. 20. liegt eine Art von Territion: der Richter nimmt für jetzt an, dass die Frau

---

*) Die LXX haben es in allen oben angeführten Stellen durch ὅτι ἐὰν übersetzt, ausser 4 Mos. 5, 20 wo sie εἰ haben (offenbar, um eine Schwierigkeit zu entfernen). Dieses ἐὰν, das auch im Neuen Test. vorkommt, möchte ich also nicht mit Hermann (*ad Viger. pag.* 835) in ἂν verwandeln, da es wirklich eine hypothetische Bedeutung hat.

wirklich ungetreu gewesen. — Schwierig ist 1 Sam. 24, 20: וְכִי יִמְצָא אִישׁ אֶת אֹיְבוֹ וְשִׁלְּחוֹ. Gesenius im Wörterbuche übersetzt: „und wenn ein Mann seinen Feind findet, wird er ihn wohl frei lassen?" Allein ein fragender Nachsatz könnte kein ו haben. Vielmehr steht כִּי hier als affectvolle Aposiopese, und man muss so ergänzen: „und (wer sollte es glauben, *quid dicam*, *quod*) dass ein Mann seinen Feind fände und ihn (doch) entliesse?" Nun schliesst sich das Folgende gut an: „also wird Jehova dir Gutes vergelten (weil du etwas Unglaubliches gethan) *)." — Den Unterschied von כִּי und אִם lehren folgende Stellen. 1 Mos. 24, 41: „wenn etwa (כִּי, LXX ἡνίκα) du zu meiner Familie kommst, und wenn (אִם) sie dir (das Mädchen) nicht geben wollen." Zuerst die hypothetische Ursache; dann die bestimmte Bedingung. Stände אִם anstatt des ersten כִּי, so würde ein Zweifel ausgedrückt, ob der Knecht auch zur Familie kommen werde? — Jes. 7, 9: אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ. Es wäre hart, hier eine Umstellung

---

*) In folgenden Stellen hat man כִּי mit Unrecht durch obgleich übersetzt. 2 Mos. 13, 17: „Gott führte sie nicht den Weg zum Lande der Philistäer, weil es nahe war (d. h. weil die Israëliten noch zu feige waren, um sofort einen Angriff auszuhalten)." — 1 Mos. 8, 21: „ich will die Menschen nicht verderben, weil sie böse sind von Jugend auf (aus Rücksicht auf ihre sittliche Schwachheit)." — 2 Mos. 19, 5: „ihr sollt mein Eigenthum seyn; denn mein ist die ganze Erde (ich kann folglich nach Willkühr ein Volk dem andern vorziehn). — 5 Mos. 29, 18: „mir wird's gut gehn; denn ich kann meines Herzens Gelüste folgen." — Ps. 116, 10: „ich bin voll Zuversicht; denn ich spreche: ich bin sehr gebeugt (und wenn die Noth am grössten, ist Gottes Hülfe am nächsten)." — Merkwürdig durch den Causal-Nexus ist Jos. 17, 18: „du (Haus Joseph) sollst nicht (bloss) Ein Erbe haben; denn das Gebirge (diesseit und jenseit des Jordan) soll dein seyn; denn es ist waldig und du wirst es lichten; denn du wirst die Kananiter vertilgen; denn sie haben eiserne Wagen; denn sie sind stark. —

des כִּי anzunehmen (denn, wenn ihr nicht traut, so —. Vergl. Ps. 128, 2. 4). Sondern wie 1 Sam. 24. steht כִּי elliptisch: „wenn ihr nicht traut, (so seyd versichert) dass euch nicht getraut werden wird." Es ist eine Antanaklasis, wie Plutarch. Themist. c. 29: *ἀπολώμεθ' ἄν, εἰ μὴ ἀπολώμεθα.*

Auch für die Zeit-Partikeln kann demnach אִם nur da gesetzt werden, wo von einer unbestimmten, wiederkehrenden Thatsache die Rede ist. z. B. Jes. 28, 25: „wann (אִם, *quoties*) der Landmann die Fläche der Erde geebnet hat." — Kohel. 11, 3: „so oft (אִם) die Wolken mit Wasser angefüllt sind." — Hiob 14, 14: „wann (אִם *quandocunque*) der Mensch gestorben ist: kann er wieder aufleben?" Vergl. 1 Mos. 38, 9. 3 Mos. 2, 14. Jes. 24, 13. — Hingegen 1 Mos. 47, 18 darf man nicht übersetzen: „nachdem (אִם) das Geld (bestimmt) zu Ende ist;" sondern: „wenn (was noch nicht der Fall) das Geld zu Ende ist." — So kann auch Jes. 53, 10 der Sinn nicht seyn: „nachdem (אִם) seine Seele das Schuldopfer erlegt hat;" sondern: angenommen, dass. — 4 Mos. 36, 4: nicht: „wann (*quando*) das Jobeljahr seyn wird;" sondern אִם lässt es ungewiss, ob die Israëliten das Jobeljahr halten werden. — Die einzige Stelle, wo אִם eine bestimmte Zeitpartikel zu vertreten scheint, weil eine einzelne Thatsache erzählt wird, ist Amos 7, 2. Allein diese Stelle enthält überhaupt eine sehr dunkle Vision. Gewöhnlich übersetzt man: „und es geschah, nachdem die Heuschrecke völlig abgefressen hatte, da sprach ich." Allein וְהָיָה kann eben so wenig heissen: und es geschah (Ewald, S. 552), als אִם nachdem. Vielmehr ist, nach der Parallelstelle 6, 9 unzweifelhaft zu übersetzen: „und es wird geschehn, wenn die Heuschrecke völlig abgefressen haben wird (כִּלָּה als *Fut. exact.*) — da sprach ich." Das וָאֹמַר

gehört nach V. 5. in die Gegenwart: folglich sind die Worte: und es wird geschehn u. s. w. eine Parenthese, der der Nachsatz (wie traurig wird es dann im Lande aussehn!) fehlt, und welche die Empfindungen des Sehers emphatisch ausdrückt. Schon die LXX haben dies richtig erkannt; denn sie übersetzen: *καὶ ἔσται ἐὰν συντελέσῃ κ. τ. λ. καὶ εἶπα.* Worauf Rückert's Uebersetzung sich gründe „fast als sie abgefressen hatten“ ist mir nicht klar.

§. 4.

Ob אֲשֶׁר und אוֹ anstatt אִם stehn könne?

Beides behauptet Gesenius; aber ohne hinreichenden Grund. — 5 Mos. 11, 27: „den Segen lege ich euch vor, dafür dass (אֲשֶׁר) ihr gehorchen werdet; den Fluch aber, wenn (אִם) ihr nicht gehorchen wollt.“ Allerdings ist dieses אֲשֶׁר dem Sinne nach völlig parallel mit אִם; aber es behält doch seine ganz gewöhnliche Bedeutung; indem ein relativ aufgefasster Satz, nach dem verschiedenen Zusammenhange, bald diese, bald jene Partikel ausdrücken kann. — Eben so sind folgende Stellen zu erklären. 3 Mos. 4, 22: „was das betrifft, dass (אֲשֶׁר) ein Fürst sündigt;“ wofür V. 27. אִם steht. — 1 Kön. 8, 31: „im Betreff dessen, dass (אֵת אֲשֶׁר) ein Mensch sündigt;“ wo die Parallelstelle 2 Chron. 6, 22. ebenfalls אִם hat. — So kann die Bedingung auch durch ein Fragewort umschrieben werden, nach parataktischer Redeweise (s. oben 31). 2 Mos. 24, 14: „wer hat eine Sache? er komme!“ für: „wenn Jemand eine Sache hat, so komme er.“ Vergl. Sprüchw. 9, 4. Jakob. 3, 13. Dies gehört aber eigentlich mehr der Rhetorik an, als der Grammatik; wie folgendes Beispiel zeigt. Ps. 34, 13: „wer liebt Leben und wünscht gute Tage? So bewache deine Zunge!“ Eben so Jes. 44, 10 (*si quis idolum facit*) und Sirach 1, 26.

Was אוֹ betrifft, so vermuthet Gesenius im Wörterbuche, es möge wohl ursprünglich Bedingungs-Partikel gewesen seyn, und könne daher sowohl wenn bedeuten, als wenn nicht. Allein dieser Sprachgebrauch reducirt sich ganz auf das Verhältniss der disjunctiven Sätze zu den hypothetischen (§. 1). Indem nämlich die Hebräer die Disjunction parataktisch durch אוֹ, אוֹ, entweder, oder ausdrücken, kann dieses freilich dem Sinne nach durch wenn, wenn nicht übersetzt werden. 3 Mos. 26, 41: „ich werde sie strafen; oder (אוֹ) denn müsste ihr Herz gedemüthigt werden; d. h. wenn nicht etwa ihr H. ged. wird.“ — Jes. 25, 5: „ich werde ihn anzünden, oder er müsste meine Burg anfassen; d. h. wenn er nicht anfasst.“ — 2 Mos. 21, 35. 36: „ein Ochse, der einen andern gestossen hat, soll verkauft werden: oder er müsste ein stössiger seyn (für: wenn er aber ein stössiger wäre) denn soll sein Herr Schadenersatz leisten.“ V. 29 steht dafür: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא. Die Verschiedenheit von אִם und אוֹ zeigt sich deutlich V. 32: wenn (אִם) er einen Sclaven stösst, oder (אוֹ) eine Sclavin.“ — Ist bei dem doppelten אוֹ die Bedingung hinzu zu denken, so wird *sive, sive* daraus; z. B. V. 31. *sive* (אוֹ) *filium percusserit, sive* (אוֹ) *filiam.* — Auch in anderen Fällen kann die Disjunction hypothetisch aufgefasst werden. 3 Mos. 4, 23: „oder wenn (אוֹ) seine Sünde ihm angezeigt worden ist.“ Vorher hiess es: „wenn (כַּאֲשֶׁר) er aus Irrthum gesündigt hat.“ — 2 Sam. 18, 13: „ich werde nicht Hand an ihn legen (ihn gewaltsam tödten); oder wenn (אוֹ) ich gegen seine Person eine Hinterlist übte (ihn mit List tödten wollte), so bleibt dem Könige nichts verborgen.“ — Die schwierige Stelle 1 Sam. 20, 10: „wer wird mir ansagen, אוֹ מַה יַּעַנְךָ אָבִיךָ קָשָׁה, übersetzt Gesenius: „wenn etwa dein Vater dir etwas Hartes ant-

wortet." Allein das אוֹ deutet nothwendig auf eine Disjunction hin, und מַה kann in dieser Verbindung nicht etwas bedeuten. Die Stelle ist vielmehr aus der lebhaften Denk- und Redeweise des Alterthums zu erklären: wer wird mir ansagen (nämlich Dieses: ob dein Vater meinen Tod beschlossen habe), oder was er dir (sonst) Hartes antworten wird *)?" — Gesenius bemerkt (Ausführl. Lehrgeb. S. 844) אוֹ in der Bedeutung wenn etwa stehe mit dem Futur., sonst mit dem Präter. Dieses wird dahin zu berichtigen seyn, dass אוֹ ein Präter. fordert, wenn der disjunctive Fall als wirklich und vergangen erscheint (wie 2 Mos. 21, 36. 3 Mos. 4, 23); ein Futur. hingegen, wenn er ein zukünftiger, oder bloss möglicher und gedachter ist (wie 3 Mos. 26, 41) **).

§. 5.

Construction der Bedingungswörter mit den Zeitwörtern.

Die mancherlei rhetorischen Formen, welche der hypothetische Satz zulässt (§. 1), kann der Hebräer, der nur zwei Modi und kein bestimmtes Tempus der Verba kennt, nur sehr unvollkommen ausdrücken. Jedoch ist dieser Ausdruck keineswegs regellos und willkührlich: wir werden vielmehr sehn, dass manche jener Formen im Hebräischen eine sehr feste, und zum Theil selbst feine Bezeichnung haben.

---

*) 1 Mos. 24, 55: יָמִים אוֹ עָשׂוֹר ist zu erklären: „unbestimmte Tage oder (doch wenigstens) zehn." Ganz eben so heisst es in unserer Vulgär-Sprache: ein Tag oder zehn.

**) Die Worte 2 Mos. 3, 19: „er wird euch nicht entlassen, וְלֹא בְּיָד חֲזָקָה, sind parataktisch, mit hinzugedachter Bedingung zu fassen. Gleichsam: „und wenn er euch nicht durch Gewalt entlässt, wird er euch gar nicht entlassen." Also dem Sinne nach: *non nisi per vim.*

אִם sowohl als לוּ stehen mit dem **Präteritum**, wenn von einer Bedingung schlechthin die Rede ist; nur mit dem oben §. 2 bemerkten Unterschiede. Ob die Bedingung in die Vergangenheit oder Gegenwart gehöre? ob sie eine fortdauernde oder zukünftige sey? muss aus dem Zusammenhange ersehn werden. 4 Mos. 22, 20: wenn die Männer gekommen sind (בָּאוּ), dich zu rufen (wie du behauptest)." — Jes. 24, 13: wenn die Lese vollendet ist (כָּלָה). — Ps. 63, 7: „wenn (oder, so oft) ich deiner gedenke (זְכַרְתִּיךָ)." — Esth. 5, 8: wenn ich Gnade gefunden habe (und noch finde, מָצָאתִי). — Hiob 11, 13: wenn du bereiten wirst (wo wir auch wohl nachlässig sagen: bereitest, הֲכִינוֹתָ). Vergl. 1 Mos. 38, 9. Micha 5, 7. Hiob 22, 20. — In den prophetischen Büchern steht das Präter. häufig von der als vergangen gedachten Zukunft (*Fut. exactum*), doch auch mit Futuris untermischt; z. B. Jes. 4, 4: „wenn Jehova abgewaschen (רָחַץ) und ausgetrieben haben wird (יָדִיחַ)." — Bei לוּ, wie gesagt, tritt der Nebenbegriff ein, dass die Bedingung nicht wirklich sey; wie im Lateinischen bei *si* mit dem Conjunctiv. 5 Mos. 32, 29: לוּ חָכְמוּ, „wenn sie weise wären (was sie nicht sind; *si saperent*). — Richt. 8, 19: wenn ihr am Leben gelassen hättet (הַחֲיִתֶם; also hatten sie getödtet). — Jes. 1, 9: wenn er nicht übrig gelassen hätte (לוּלֵי הוֹתִיר; er hat also gethan)." Vergl. Richt. 13, 23.

Mit dem **Futurum** verbunden drücken beide Partikeln eine als **möglich** angenommene Sache aus, über deren Wirklichkeit man ungewiss ist. Hier steht daher bei den LXX, nach dem Griechischen Sprachgebrauche (Winer, S. 240), durchweg ἐὰν mit dem Conjunctiv. 1 Mos. 16, 13: wenn er zählen kann (angenommen, was ich nicht weiss; אִם יוּכַל). — 4 Mos. 22, 18: wenn er mir geben würde (אִם יִתֵּן). — Ist von einer Sache die Rede, welche

man sich eben so gut möglich denken kann, als nicht, so wechseln Präterita und Futura. 2 Sam. 15, 33. 34: „wenn du mit mir ziehst (עָבַרְתָּ), wirst du mir zur Last seyn; wenn du aber umkehren wirst (תָּשׁוּב) u. s. w.“ So besonders auch Hiob 31, 7 ff. — לוּ hat auch hier seine eigenthümliche Bedeutung. Ps. 81, 14: wenn sie gehn wollten (יְהַלֵּכוּ; sie können es; aber noch thun sie es nicht). Vergl. Ezech. 14, 15.

Stehn die Partikeln ohne *Verbum finitum*, mit einem Participium oder einem blossen Prädikat; so wird eine Handlung angezeigt, welche in Beziehung auf eine andere entweder unbestimmt gesetzt, oder auch fortwährend gedacht wird (daher von Ewald S. 533 treffend *tempus relativum* genannt). Ob diese Handlung in die Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft falle, muss der Zusammenhang entscheiden. Malach. 1, 6: אִם אָב אָנִי, wenn ich Vater bin (fortwährend). Nehem. 2, 5: אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב, wenn es dem Könige gut dünkt. — Richt. 11, 9: wenn ihr mich (nicht eben jetzt, sondern irgend einmal) zurückführen wollt (מְשִׁיבִים). — Richt. 9, 15: wenn ihr (künftig einmal) salben wollt (מֹשְׁחִים). — Hieraus erklärt sich auch die schwierige Stelle 1 Sam. 15, 17: אִם קָטוֹן אַתָּה בְּעֵינֶיךָ. Nolde übersetzt unrichtig: „als du dir (einst) klein vorkamst, wurdest du Israëls Haupt.“ אִם kann keine bestimmte Zeitpartikel seyn; sondern der Sinn ist: wenn (unter der Bedingung dass) du (fortwährend) demüthig seyn würdest, solltest du Israëls Haupt seyn und hat Jehova dich gesalbt.“ Samuel erinnert den Saul an die übernommene Verpflichtung, stets der Theokratie gehorsam zu seyn. — Derselbe Fall ist bei לוּ. Ps. 81, 14: לוּ שֹׁמֵעַ, wenn mein Volk (anhaltend) gehorsam wäre (was es nicht ist). — Bei Micha 2, 11 muss man aus dem folgenden אַטִּף die erste Person heraufnehmen und

übersetzen: „wär' ich ein Mann, der, nach Wind und Betrug haschend, (immerfort) lügt, so würd' ich träufeln von Wein." — Ps. 124, 1. soll die pariphrastische Construction mit ש *praefix.* absichtlich das Nachdenken bei dem göttlichen Schutze festhalten: „wär's nicht (לוּלֵי) Jehova (fortwährend) gewesen, der mit uns war." — Merkwürdig sind folgende Stellen. Hiob 9, 27: אִם אָמְרִי, wenn mein Wort (etwa und fortwährend so gelautet hätte). — 1 Mos. 23, 13 stehn sonderbar beide Bedingungs-Wörter, und zwar mit dem Imperativ verbunden: אַךְ אִם אַתָּה לוּ שְׁמָעֵנִי. Ewald (S. 662. Note 9) hält das אִם אַתָּה für elliptisch, wie das Homerische εἰ δ' ἄγε: wenn du, nämlich wolltest. Allein auch so noch bleibt das לוּ mit dem Imperativ auffallend. Die Worte sind vielmehr ein höchst bezeichnender Ausdruck der höflich weitschweifigen Umgangssprache. Abraham wollte eigentlich kurz sagen: שְׁמָעֵנִי; höre mich! aber aus Höflichkeit setzt er nicht bloss ein hypothetisches אִם אַתָּה, sondern auch ein wünschendes לוּ hinzu. Im Deutschen würd' es lauten: „ei, wenn du mich doch nur hören wolltest!" — Nach derselben Höflichkeit setzt der schlaue Laban 1 Mos. 30, 34 seinem יְהִי כִדְבָרֶךָ, noch ein לוּ hinzu; bloss um anzudeuten, dass der Vorschlag ihm erwünscht sey.

§. 6.
Construction des Nachsatzes.

In gewöhnlicher, ruhiger Rede hat der, einer Bedingung folgende Nachsatz kein besonderes Abzeichen. Sprüchw. 3, 24: „wenn du dich niederlegst, brauchst du dich nicht zu fürchten (לֹא תִפְחָד)." — Kohel. 10, 4: wenn des Königs Zorn sich gegen dich erhebt, מְקוֹמְךָ אַל תַּנַּח. Vergl. Malach. 1, 6. Hiob 9, 15. 10, 15. Ewald (S. 662) bemerkt richtig, dass diese Weise besonders bei negativen

Nachsätzen die gewöhnliche sey. Hievon scheint der Grund darin zu liegen, dass eben durch die Negation der Nachsatz schon bestimmt genug hervortritt; also eines besonderen Zeichens nicht bedarf. Derselbe Fall tritt aber auch sonst ein; z. B. Ps. 81, 14. 15: „wenn (לוּ) mein Volk mir gehorchen wollte, würd' ich bald ihre Feinde demüthigen.“ Insbesondere bei kurzen Vorder- oder Nachsätzen. So Jes. 1, 18. 19. 20: „wenn eure Sünden wie Purpur wären (יִהְיוּ, d. h. ich lasse es jetzt unentschieden. S. §. 5), können sie schneeweiss werden (כַּשֶּׁלֶג יַלְבִּינוּ): wenn sie roth wie Scharlach wären, können sie wie Wolle werden. Wenn ihr wollt und gehorcht, sollt ihr des Landes Gut geniessen u. s. w. *).“

Wenn dagegen in lebhafterer Rede der enge Zusammenhang zwischen Vorder- und Nachsatz ausdrücklich hervorgehoben werden soll, so wird dem Letzteren die parataktische Partikel der Anreihung, וְ, so, vorgesetzt. Amos 5, 22: „wenn ihr mir (auch) Brandopfer brächtet (תַּעֲלוּ),

*) Ich halte die ältere Erklärung dieser Stelle von Luther und Vitringa für die richtigere: „gesetzt, dass eure Sünden noch so strafbar wären, so könnt ihr doch Verzeihung erlangen, wenn ihr die angegebene Bedingung des neuen Gehorsams erfüllt.“ Die neueren Ausleger haben sich daran gestossen, dass Jehova rechten will, und doch sogleich Verzeihung ankündigt. Allein es war eben die Absicht des Propheten, zu zeigen, dass die Menschen sich vor Gott nicht vertheidigen, sondern nur auf Gnade und Verzeihung hoffen können. — Eichhorn übersetzt, mit J. D. Michaëlis: „wenn eure Sünden roth sind, können sie weiss werden (d. h. Verzeihung erlangen)?“ Allein das wäre eine ziemlich überflüssige Wiederholung. Gesenius versteht das Weisswerden der Sünde von der Vertilgung der Sünder (wenn grosse Sünder unter euch sind, sollen sie vertilgt werden). Die angeführten Parallelstellen Jes. 4, 4. Ezech. 20, 38. reden aber ausdrücklich von den Sündern; nicht, wie hier, von den Sünden. Dazu kommt, dass dann, wie wir gleich sehn werden, das Futur. im Nachsatze nicht stehn könnte.

so würd' ich (doch) an euren Gaben kein Gefallen haben (וּמִנְחֹתֵיכֶם)." — Ps. 78, 34: „wenn er sie tödtet, da suchen sie ihn (וּדְרָשׁוּהוּ). — Schon dieses letztere Beispiel zeigt, dass jenes וְ namentlich oft eine gewisse und rasche Folge anzeigen soll; wie auch die Araber ihr فَ des schnellen und sichern Erfolgs haben (*Rosenmüller Institutt. arab. pag.* 245). Vergl. Micha 5, 7: „wenn er vorübergeht, so zertritt, so zerfleischt er." Statt des gewöhnlichen וְ tritt oft (aber nicht immer; wie Ewald S. 662 meint), ein *Vau conversivum* ein, welches dann nicht bloss ein anreihendes und, sondern ein folgerndes und dann ist. So beim Präteritum. 2 Sam. 15, 33: „wenn du mit mir ziehst, dann wirst du mir zur Last seyn (וְהָיִיתָ). Vergl. Richt. 4, 8. 1 Mos. 43, 9. 44, 26. — Eben so beim Futurum. Hiob 8, 4: „Wenn deine Söhne gegen ihn gesündigt haben, dann überliess er sie (וַיְשַׁלְּחֵם) ihrer Sünde." — Endlich bei disjunctiv-hypothetischen Sätzen wird das *Vau* in beiden Nachsätzen wiederholt, um ihre völlige Gleichheit anzuzeigen. 1 Mos. 13, 9: „willst du zur Linken, so will ich die Rechte wählen (וְאֵימִנָה): oder willst du zur Rechten, so will ich die Linke wählen (וְאַשְׂמְאִילָה)." Oder es wird nur Einmal gesetzt, nämlich zu dem Theile der Disjunction, welchen der Redende besonders hervorheben will. Richt. 4, 8: „wenn du mit mir gehn willst, dann (was ich wünsche) werde ich gehn (וְהָלָכְתִּי): wenn du aber nicht willst, werde ich nicht gehn (לֹא אֵלֵךְ). — 2 Kön. 7, 4: sollten sie uns am Leben lassen, so bleiben wir leben (נִחְיֶה): sollten sie uns aber tödten, dann sind wir todt (וָמָתְנוּ — auch das kann uns gleichgültig seyn)."

Nach לֹא kommt dieses *Vau* nirgends vor. Zwar rechnet Ewald (S. 663) Micha 2, 11. hieher: allein wollte

man da den Nachsatz mit וְשֶׁקֶר beginnen, so würde אֵיךְ unbequem stehn. (S. oben). Dagegen wird ein sehr nachdrücklicher Nachsatz mit אָז herausgehoben. Ps. 119, 92: „wenn nicht (לוּלֵי) dein Gesetz mein Ergötzen wäre, dann (אָז) ginge ich zu Grunde in meinem Elende." Noch feierlicher steht Ps. 124, 1—4 im Nachsatze die verlängerte Form אֲזַי. Auch nach אִם findet sich dieses אָז Sprüchw. 2, 4. 5. Hiob 9, 30. 31. 1 Chron. 22, 13. — Wenn Ewald (S. 663) meint, dass der Nachsatz, besonders von לוּ, auch mit כִּי אָז und כִּי עַתָּה bezeichnet werde. so ist dies eigentlich, wie sich unten zeigen wird, nicht ein grammatischer Nachsatz, sondern eine rhetorische Ellipse.

Was nun die Verba des Nachsatzes betrifft, so wird, mit grosser Bestimmtheit, ein gewisser Nachsatz durch das Präteritum, hingegen ein bloss wahrscheinlicher, möglicher, denkbarer, durch das Futurum bezeichnet. 4 Mos. 21, 9: wenn Jemanden eine Schlange biss, so blickte er die eherne Schlange an und genas (וְהִבִּיט וָחָי). — 4 Mos. 36, 4: wenn das Jubeljahr seyn wird, so soll ihr Theil hinzugefügt werden (נוֹסְפָה). — Dagegen Sprüchw. 3, 24: wenn du dich niederlegst, brauchst du dich nicht zu fürchten (תִפְחָד. Stände פָּחַדְתָּ, so hiesse es: wirst du dich nicht fürchten. Daher folgt auch V. 25: אַל תִּירָא.). — In der oben erläuterten Stelle Jes. 1, 18 heisst also יַלְבִּינוּ, eure Sünden sollen und können weiss werden. Stände הִלְבִּינוּ, so wäre der Sinn: sie werden gewiss und ohne Weiteres weiss. — Insbesondere drückt das Futur. Entschliessungen aus. Ps. 63, 7: wenn ich deiner gedenke auf dem Lager, so will ich über dich nachsinnen (אֶהְגֶּה). — Es steht ferner bei ungewissem Vordersatze, Amos 5, 22: brächtet ihr mir (auch) Brandopfer, so würd' ich (doch) an euren Gaben kein Gefallen haben (אֶרְצֶה). — Ein instructives Beispiel ist 2 Mos. 21, 3 ff.: „gesetzt

dass er allein käme, so kann er auch allein wieder ausziehn (יֵצֵא). Ist er aber verheirathet, so zieht seine Frau mit ihm aus (יָצְאָה). Und wenn er sagen sollte: ich will bei meinem Herrn bleiben, so muss sein Herr ihn bringen (הִגִּישׁוֹ)." — Ist der Nachsatz eben so dauernd, wie der Vordersatz, so hat jener, wie dieser, kein *Verbum finitum.* Malach. 1, 6: „wenn ich Vater bin; wo ist (אַיֵּה) meine Ehre?" — Bei לוּ steht ebenfalls der gewisse, aber nicht wirkliche Nachsatz mit dem Präter. Z. B. Ps. 124, 1. 2: „wär's nicht Jehova gewesen, der mit uns war (er war es); so hätten sie uns (gewiss) lebendig verschlungen (בְּלָעוּנוּ; sie haben's aber nicht gethan)." — Dagegen der bloss mögliche, künftige Nachsatz hat ein Futur. Micha 2, 11: „wäre ich ein Mann, der, nach Wind und Betrug haschend, lügt; so würd' ich (wohl) träufeln von Wein (אַטִּף). — 2 Kön. 3, 14: wenn ich nicht (לוּלֵי) auf den König Rücksicht nähme, so würd' ich (wohl) dich gar nicht ansehn (אֶרְאֶךָּ).

§. 7.

Vordersatz und Nachsatz aus mehreren Gliedern bestehend.

Ausser dem einfachen hypothetischen Satze giebt es auch erweiterte, zusammengesetzte; indem entweder der Vordersatz aus mehreren Gliedern besteht (wie Sprüchw. 2, 3. 4), oder der Nachsatz (Hiob 11, 15—19. 36, 9. 10), oder Beide zugleich. Letzteres ist der Fall 1 Mos. 28, 20—22, wo auf einen vielfachen Vordersatz ein dreifacher Nachsatz folgt, so dass das Ganze eine förmliche hypothetische Periode bildet. Von schöner Wirkung ist dieses im Parallelismus der Glieder; wenn z. B. drei parallele Vordersätze eben so viele Nachsätze zur Folge haben (wie Hiob 8, 5—7); oder wenn zwei disjunctive Vordersätze von ihren Nachsätzen unterbrochen sind. Jes. 1, 20:

Wenn ihr wollt und gehorcht; sollt ihr des Landes Gut geniessen;
Wenn ihr aber nicht wollt und euch empört, sollt ihr das Schwert geniessen.

Vergl. 1 Mos. 16, 9. Richt. 4, 8. Hiob 36, 11. 12. — Hiebei kann es mitunter zweifelhaft seyn, wo der Vordersatz aufhöre und der Nachsatz anfange. So in der schweren Stelle 1 Mos. 4, 7. הֲלוֹא אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ. Gewöhnlich erklärt man: „nicht wahr? wenn du gut handelst, so kannst du stolz seyn: wenn du aber nicht gut handelst, so ruhst du vor der Sünde Thür (oder: so ruht die Sünde vor deiner Thür)." Allein bekanntlich wird in den letzten Worten die Grammatik auffallend verletzt: auch sieht man nicht recht ein, wie das Stolzseyn mit dem Vorhergehenden: warum bist du so zornig? zusammenhänge. Die ersten Worte werden klar, wenn wir, mit den LXX und der Itala, שְׂאֵת eng verbinden mit תֵּיטִיב. Dies gäbe den Sinn: mit Fug und Recht erhebst du dich (nämlich zum edlen Stolze, oder Zorne. Vergl. 1 Mos. 49, 3. Esra 4, 19). Nun steht dieser ganze Vordersatz emphatisch ohne Nachsatz (wovon wir unten §. 11. mehrere Beispiele finden werden): aus dem Nachsatze des folgenden w e n n a b e r lässt sich derselbe leicht ergänzen. Demnach übersetzen wir: „nicht wahr? (oder: ja freilich!) wenn du dich mit Recht erhebst (so ist es gut; so bist du schuldlos): wenn aber mit Unrecht (wie jetzt gegen deinen Bruder), so (kommt) zur Thür die Sünde (so bist du nahe daran, zu sündigen)." Das übrig bleibende Wort רֹבֵץ, welches die ganze Schwierigkeit verursacht, haben die LXX richtiger רְבַץ punctirt (ἡσύχασον). Das Verbum רָבַץ nämlich wird nie von einem auflauernden, sondern nur von einem r u h e n d e n Daliegen gebraucht; wie schon Vater im Comment. zu d.

St. richtig bemerkt hat. Dieser Imperativ bildet also den schönen Gegensatz zu שְׂאֵת: „bleib ruhig (gegen deinen Bruder!) und (denn) Er (als der Jüngere) hat Verlangen nach dir, und du (als der Erstgebohrne) wirst über ihn herrschen (folglich ist gar kein Anlass zum Hader).“ Die Schwierigkeit der Worte liegt bloss in ihrer lebhaften Kürze. — Die ebenfalls dunkle Stelle Hos. 12, 12: אִם גִּלְעָד אָוֶן אַךְ שָׁוְא הָיוּ darf man weder übersetzen: fürwahr Gilead ist sündig und auch untergegangen (denn אִם heisst niemals fürwahr); noch auch: wenn die Gileaditer sündig sind, so sind sie auch untergegangen (denn der Nachsatz liegt erst in den folgenden Worten); sondern der Prophet strafet das Land disseit des Jordan (Gilgal), dass es sich den Untergang des Landes jenseit des Jordan (Gilead, das von Tiglatpilesar zerstört war; 2 Kön. 5, 29) nicht lasse zur Warnung dienen. Also der Sinn: „wenn die Gileaditer sündig und auch (so steht אַךְ Jes. 34, 14) vernichtet worden sind; so schlachtet man in Gilgal (nichts desto weniger) Stiere (nämlich zu Götzenopfern).“

Aus dem Buche Hiob, wo das häufige Vorkommen der Bedingungs-Partikel in der philosophischen Forschung seinen Grund hat, sind auch manche Stellen der Art zweideutig. Hiob 17, 13—15: אִם אֲקַוֶּה שְׁאוֹל בֵּיתִי u. s. w. Da Rosenmüllers Uebersetzung: „fürwahr ich erwarte die Unterwelt als mein Haus,“ dem Sprachgebrauche widerstreitet; so könnte man vielleicht, mit Nolde, so deuten: „*etiamsi expectavero, tamen sepulcrum erit domus mea.*“ Allein V. 13. 14. sind deutlich synonyme Vordersätze, denen erst V. 15. der Nachsatz folgt. Also: wenn ich die Unterwelt erwarte als mein Haus, wenn ich in der Finsterniss mein Bett mache u. s. w. (d. h. wenn ich den Tod erwarte): wo ist da meine Hoffnung (nämlich für dieses Leben?). — Hiob 19, 5. 6. hat Ro-

senmüller ähnlich: „fürwahr, ihr prahlet gegen mich und widerlegt mich durch Vorwürfe gegen mich." Abgesehn von dem fürwahr, ist die Uebersetzung von תּוֹכִיחוּ עָלַי חֶרְפָּתִּי äusserst hart. Diese Worte enthalten vielmehr den Nachsatz, und mit dem doppelten אָמְנָם, V. 4. 5. werden zwei parallele Sätze angedeutet. V. 4 ist der Sinn: „hätte Ich wirklich geirrt; so wäre ja der Schade mein;" V. 5: „wollt Ihr wirklich gegen mich grossthun (als hättet ihr mich überwunden); so müsst ihr mir meine Schande (dass ich an meinem Elende Schuld sey) beweisen." Daran knüpft sich dann V. 6: „erkennet doch, dass Gott mich gebeugt hat." — Hiob 22, 23. 24: „entferne Bosheit aus deinem Zelte; וְשִׁית עַל עָפָר בָּצֶר וּבְצוּר נְחָלִים אוֹפִיר. Rosenmüller hält diese Worte für den Nachsatz: „und dann lege (d. h. wirst du legen oder sammeln) Gold mehr als Staub und Ophirgold wie Bachkiesel (d. h. du wirst sehr reich werden)." Allein dieser Gebrauch sowohl des Verbum שִׁית, als der Präposit. בְּ (für wie) möchte nicht erweislich seyn; und der Nachsatz nimmt augenscheinlich erst V. 25. seinen Anfang. Dieses hat auch Eichhorn erkannt: indem er aber בֶּצֶר und בְּצוּר für Festung nimmt, und אוֹפִיר willkührlich verändert, kommt er auf die befremdende Uebersetzung: „Reiss deine Raubburg nieder! zertrümmere die Schlösser deiner Thäler!" Wir verstehn unter בֶּצֶר (vom Syrischen בְּצַר *imminuere*) Goldkörner, Goldstaub, oder Goldsand, der noch heut zu Tage, nach Ritters Erdkunde, unter dem Namen Tibber, einen wichtigen Handels-Artikel im östlichen Afrika ausmacht. So entsteht der treffende Sinn: „und lege auf Staub (d. h. wirf weg, verachte) den Goldstaub, und unter die (gemeinen) Bachkiesel das Ophir (-Gold); dann wird der Allmächtige dein Gold und Silber seyn." *Si spernes divitias, Deus erit divitiae tuae.* — Bemerkenswerth ist

endlich der ganze Abschnitt Hiob 31, 7—40, eine fortgesetzte Reihe von hypothetischen Betheurungen. Dass solche Betheurungen in der hebräischen Poësie beliebt waren, zeigt die Vergleichung von Ps. 7, 4—6. 44, 21. 22. Eben desshalb aber können V. 38—40 nicht den Schluss jenes Abschnittes bilden, wie schon Eichhorn vermuthet hat; sondern dieser Schluss liegt in V. 37.

§. 8.
Einige Nebenbedeutungen der Bedingungs-Partikeln.

Das wiederholte אִם wird nicht bloss von synonymen und parallelen Bedingungen gebraucht, sondern, nach einer Parataxis, auch von verschiedenen und disjunctiven. Dabei unterscheiden die Hebräer nicht die weniger strenge Disjunction (*sive, sive; εἴτε, εἴτε*; es sey nun dass, oder dass), von der strengeren (*si, sin*; *εἰ, εἰ δὲ*; wenn, wenn aber). Das zweite אִם der Disjunction pflegen sie wohl durch ein vorgesetztes *Vau* auszuzeichnen: jedoch ist dieser genauere Sprachgebrauch gleichsam erst ein Entstehen. Daher auch bei parallelen Bedingungen וְאִם אִם steht (Sprüchw. 20, 11), und umgekehrt, bei disjunctiven אִם אִם (2 Mos. 19, 13. 2 Sam. 15, 21). Belege zu der obigen Regel sind z. B. folgende Stellen. Richt. 4, 8: „wenn (אִם) du mit mir gehn wirst — wenn aber nicht (וְאִם)." Ruth. 3, 13. Hiob 33, 32. Ezech. 2, 5. 2 Mos. 1, 16. — Kohel. 11, 3: „wenn der Baum fällt, es sey (אִם) zur Rechten, oder (וְאִם) zur Linken." Kohel. 5, 11: „sey es dass (אִם) er wenig, oder dass (וְאִם) er viel gegessen hat." S. auch 1 Mos. 13, 9. 1 Kön. 20, 18. — לוּ kann begreiflich in dieser disjunctiven Bedeutung nicht vorkommen, weil es den Nebenbegriff des vorhandenen Gegentheils schon mit sich führt.

Wenn der Nachsatz einen scheinbaren Widerspruch gegen die Bedingung aufstellt, so wird die Bedingungs-Partikel im Deutschen in wenngleich verwandelt. Dieses Verhältniss pflegt aber in den alten Sprachen viel genauer, als in der unserigen, ausgedrückt zu werden. 1) Enthält der Vordersatz eine Bedingung schlechthin, so steht im Griechischen εἰ καὶ mit dem *Indicat.* (oder bloss εἰ, Luc. 17, 2), im Lateinischen *etiamsi* mit dem *Indicat.* im Hebräischen das blosse אִם. 5 Mos. 30, 4: „wenn auch (אם) deine Vertriebenen an des Himmels Ende seyn sollten (יִהְיֶה). 4 Mos. 22, 18: „wenn mir auch (אִם) Balak sein Haus voll Silber und Gold geben würde (יִתֶּן)." — Richt. 13, 16: „wenn du mich auch nöthigen würdest (אִם תַּעְצְרֵנִי). Vergl. Jes. 1, 19. 10, 22. Amos 5, 22. u. s. w. Ein einziges Mal kommt גַּם אִם vor, nämlich Ezech. 21, 18: wenngleich Israël ein Stamm ist, der da verachtet: einst wird er's nicht seyn!" Dagegen die Composita גַּם אִם (Kohel. 4, 11), אַף אִם (Hiob 36, 29) und אַךְ אִם (Jos. 22, 19) gehören nicht hieher: sie sind das einfache אִם mit einer nachdrücklichen Copula verbunden. 2) Für das wenn auch mit dem Ausdrucke der Wirklichkeit steht im Griechischen καίπερ mit dem Particip. oder Indicativ; im Lateinischen *quamvis* und *quamquam* mit dem Indicativ; im Hebräischen כִּי גַּם (wörtlich: auch weil, *etiam quia*). — So z. B. Jes. 1, 15: wenn ihr auch (wie ihr wirklich thut) viel betet. — Ps. 23, 4: wenn ich auch (wie jetzt der Fall ist) wandere im finstern Thale (Luther hat nicht genau: ob ich schon wanderte). Vergl. Hos. 8, 10. 9, 16. Sprüchw. 22, 6. 3) Wenn auch mit dem Nebenbegriffe des Nichtvorhandenen, ist im Lateinischen *etiamsi* mit dem Conjunct., im Griechischen εἰ καὶ mit dem Indicat. Imperf. oder (wenn der Ausdruck der Möglichkeit

hinzukommt) ἐὰν καὶ mit dem Conjunct., im Hebräischen לו. z. B. 2 Sam. 18, 12: wenn ich auch (was nicht der Fall) in meinen Händen tausend Seckel wöge. —

§. 9.
Von der Ellipse der Bedingungs-Sätze überhaupt.

Wegen des innigen Verhältnisses zwischen Vorder- und Nachsatz lassen die Bedingungssätze sehr häufig eine Ellipse zu; indem, was dem einen Theile fehlt, mit Leichtigkeit aus dem andern kann supplirt werden. Man muss aber hiebei unterscheiden die eigentlich grammatische Ellipse, bei welcher etwas zur grammatischen Vollständigkeit des Satzes Erforderliches vermisst wird, von der bloss rhetorischen, wo man, um der rednerischen Lebendigkeit willen, einen Theil des Satzes kürzer als gewöhnlich darstellt. Es liegt nun in der Natur der Sache, dass die Bedingung im Ganzen der Ellipse weniger ausgesetzt ist, als die daran geknüpfte Folgerung, welche leichter, als jene, aus dem Zusammenhange errathen werden kann. Die der hebräischen Sprache eigenthümliche Breviloquenz führt aber in Beiden oft weit stärkere Auslassungen herbei, als andere Sprachen sich erlauben dürfen. So wenn 1 Mos. 25, 22 Rebecca während der Geburt spricht: אִם כֵּן לָמָּה זֶּה אָנֹכִי. Was hier zu suppliren sey, hat schon der *Arabs Erperii* richtig angegeben: „wenn (es mir) so (gehn soll, dass meine Kinder schon im Mutterleibe sich bekämpfen): warum bin ich dies (nämlich schwanger geworden)?" — Hiob 9, 19: wenn nach der Macht des Starken (gefragt wird) siehe (Gott hat sie!) wenn aber nach dem Gericht: wer wird mich hinführen? der Sinn ist: weder an Macht, noch mit Rechtsgründen kann ich mich mit Gott messen. — Uebrigens hat man es für gar keine Ellipse zu

achten, wenn ein ausgelassenes Wort aus dem Vorhergehenden kann wiederholt werden. z. B. Sprüchw. 3, 24. wenn du dich legen wirst, brauchst du dich nicht zu fürchten; und liegst du (wenn du liegst) ist süss dein Schlaf. Auch אַיִן (Nichtseyn) macht keine eigentliche Ellipse; z. B. 1 Mos. 30, 1: „schaffe mir Kinder! wo nicht (אִם אַיִן, wenn du mir keine Kinder schaffest), so will ich sterben."

§. 10.
Ellipsen des Vorder-Satzes.

Im Vordersatze kann entweder, grammatisch, das Subject und ein Theil des Prädikats, oder, rhetorisch, das Bedingungswort selbst ausgelassen werden. Unter den ersten Fall gehört eigentlich nicht Hiob 9, 24 (vergl. 24, 25): אִם לֹא אֵפוֹ; denn hier giebt der Zusammenhang das zu Supplirende: „wenn etwa nicht (Gott, wie ich gesagt habe, die Bösen ungestraft lässt): wer thut es denn?" Eher schon gehört hieher das disjunctive Doppel-אִם, wenn es parataktisch für *sive sive*, oder nach einer Negation für *neque neque* steht. 5 Mos. 18, 3: „von denen, die ein Opfer schlachten, wenn d. h. es sey (אִם) ein Rind, oder (אִם) ein Schaaf." — 2 Mos. 19, 13: „es soll nicht leben bleiben, wenn ein Thier, oder wenn (אִם וְאִם) ein Mann (es ist) d. h. weder ein Thier, noch ein Mann." Vergl. 3 Mos. 3, 1. 2 Sam. 15, 21. Kohel. 5, 11 u. s. w. Eine wahre Ellipse ist, 1 Mos. 13, 9: אִם הַשְּׂמֹאל וְאִם הַיָּמִין, wenn die linke Seite (dir besser gefällt), oder wenn die rechte.

Wichtiger ist die rednerische Auslassung des Bedingungs-Wortes selbst, wodurch das Hypothetische gleichsam als historisch auftritt, sey es aus blosser Nachlässigkeit der Umgangssprache, oder, bei Dichtern und Rednern,

zur Verstärkung des Nachdrucks. Ersteres ist ganz parataktisch zu nehmen. So 1 Kön. 18, 12: „siehe, ich werde gehn und dich wird der Geist Jehova's wegführen und ich werde kommen, es dem Ahab anzusagen, und er wird dich nicht finden und wird mich tödten." Für: wenn — so. Hagg. 2, 16: „kam Einer (בָּא, wenn er kam) zu einem Haufen von 20 Maass; so waren's 10." — Jes. 49, 15: „vergessen auch (גַּם, wenn auch) diese (nämlich irdischen Mütter) und (so) Ich will dich nicht vergessen." — Eben so, wenn die Bedingung nachfolgt. Jes. 26, 16: sie ergiessen Seufzer, (wenn) deine Züchtigung iknen (begegnet). — Dessgleichen in relativ angeknüpften Sätzen. 3 Mos. 18, 5: אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי, *quae (si) quis fecerit, vivet.* — Endlich auch nach מַדּוּעַ, wenn der Fragende im Eifer den bedingten Satz als unbedingt aufstellt. Jes. 50, 2 (vergl. 5, 4): „warum kam ich und Niemand war da?" für: wenn ich kam. — Merkwürdig sind solche Stellen, wo zuerst unbedingt gesprochen wird, und am Ende die Partikel eintritt. 2 Chron. 7, 13: „siehe, ich verschliesse den Himmel, und siehe, ich befehle den Heuschrecken; oder wenn (וְאִם) ich Pest sende." — Um des Nachdrucks willen wird אִם besonders dann ausgelassen, wenn man durch Kürze Aufmerksamkeit erregen, oder die Gewissheit der Folgerung bezeichnen will. Sprüchw. 11, 2: בָּא זָדוֹן בָּא קָלוֹן. Wie unser: „kommt Zeit, kommt Rath," 23, 13: denn schlägst du ihn, wird er nicht sterben." Mit Unrecht hat man hier כִּי für wenn genommen; da vielmehr wenn hinzuzudenken ist. — Amos 5, 19: „wie (wenn) ein Mensch vor dem Löwen flieht, und ihn trifft der Bär." Ps. 139, 18. — Im Buche Hiob ist diese Wendung häufig, aus Streben nach Breviloquenz. Sie kann daher nicht für ein Zeichen späterer Zeit gelten (wie Hartmann meint, Jen.

Lit. Zeit. 1828. S. 325). Hiob 7, 20: „sündige ich: was werde ich dir (mit meiner Sünde) thun können?“ 14, 10: „stirbt ein Mann, so ist er hin; verscheidet ein Mensch: wo bleibt er?“ — Auch 4, 2 ist zu übersetzen: *num* (*si*) *tentatur verbum ad te, aegre feres?* Vergl. 9, 20. 19, 4. 20, 24. —

Wird in diesem Falle das Futurum gebraucht, so steht gern, in der dritten Person, die apokopirte, in der ersten, die paragogische Form (Gesenius Lehrgeb. S. 874. Ewald S. 662); und zwar stets mit dem Ausdrucke der subjectiven Möglichkeit (wie denn auch sonst jene Formen Wunsch und Entschluss anzeigen). So können also die Hebräer auf ihre Art andeuten, was die Griechen durch εἰ mit folgendem Optativ (Winer, Grammat. des N. Test. 3te Ausgabe, S. 240). Hiob 19, 18: „mag ich aufstehn (אָקוּמָה), so widersprechen sie mir.“ — 30, 26: „erwarte ich (קִוִּיתִי) Gutes, so kommt Böses; oder mag ich harren (וַאֲיַחֲלָה) auf Licht, so kommt Finsterniss.“ — 11, 17 steht so die zweite Person: „magst du finster seyn (תָּעֻפָה d. h. wenn du, was ich für möglich halte, in's Unglück geriethest), wirst du wie der Morgen seyn.“ — 34, 29: „mag er beruhigen (יַשְׁקִט), wer will verdammen? und mag er sein Antlitz bergen (יַסְתֵּר), wer wird ihn schauen?“ Bei Disjunctiv-Sätzen folgt entweder auf אִם mit dem gewöhnlichen Fut. das *Fut. paragog.* (Ps. 139, 8. 9: wenn ich zum Himmel stiege — oder möchte ich mich betten — אַצִּיעָה — in die Unterwelt); oder אִם selbst hat das *Fut. paragog.* bei sich. So Hiob 16, 6: „mag ich reden (אִם אֲדַבְּרָה), mein Schmerz wird nicht verringert; oder mag ich aufhören (וְאַחְדְּלָה), wie viel weicht er von mir *)?“

*) Eben so gebrauchen die Araber إِنْ mit dem *Fut. apo-*

Hieraus erklärt sich nun auch der im Alten Test. so häufige Ausdruck conditioneller Sätze durch den **Imperativ**, welcher parataktisch zu nehmen ist. Seltener zwar steht der Imperativ im Nachsatze, um eine **gewisse Folge** stark hervorzuheben. 1 Mos. 20, 7: „der Mann wird für dich beten und (so) lebe (וֶחְיֵה, für: wirst du genesen).“ Vergl. Ruth 1, 9. 2 Sam. 21, 3. — Häufiger aber ist der bedingte Vordersatz als Imperativ eingekleidet; und zwar entweder (wovon der Gebrauch ausgegangen zu seyn scheint), untermischt mit förmlich bedingten Sätzen und Optativen; oder auch allein. In ersterer Hinsicht ist lehrreich Hiob 22, 23—25: „**wenn** zurückkehren wirst, wirst du gebaut werden. Wirst du Frevel fern halten, **und lege** (וְשִׁית) Goldstaub auf den Staub (verachte ihn!): so wird der Allmächtige dein Schatz seyn.“ — 11, 13. 14: „**wenn** du dein Herz bereitest —; **wenn** Frevel in deiner Hand ist, entferne ihn (הַרְחִיקֵהוּ)! und nicht mögest du wohnen (תַּשְׁכֵּן) lassen Frevel in deinem Zelte! und (so) es wird dir wohl seyn!“ Man sieht, wie hier Syntaxis und Parataxis in einander fliesst. Vergl. Jes. 58, 7—10. — Noch gewöhnlicher ist der zweite Fall. Nahum 3, 14. 15: „vertheidige dich! Feuer wird dich verzehren.“ — für: **wenn** du dich vertheidigst — so. Jes. 8, י: „fasst einen Rath und er werde vereitelt (וְתֻפָר).“ Vergl. Sprüchw. 3, 5—10. 4 Mos. 24, 21. — Am allerlebhaftesten endlich werden Bedingung und Folge ebenmässig durch zwei Imperative ausgedrückt; ein den Hebräern fast eigenthümlicher Sprachgebrauch (vergl. jedoch das Lateinische *divide et impera!*). Den Uebergang sieht

---

cop. von der subjectiven Möglichkeit (daher bei *de Sacy*: *Aoriste conditionel* genannt). *Rosenmüll. institutt. arab. pag.* 330.

man 2 Kön. 5, 10: geh und wasche dich (וְרָחַצְתָּ) und es kehre wieder (וְיָשֹׁב) dein Fleisch und sey rein (וּטְהָר); wofür V. 13 kurz: רְחַץ וּטְהָר steht. Vergl. 2 Kön. 18, 32. Am meisten eignet sich diese Redeweise für ganz kurze Sätze. 1 Mos. 42, 18: „dies thut und lebet!" — Jes. 8, 9: „rüstet euch und werdet bestürzt!" — Hiob 22, 21: „sey sein Freund und sey glücklich!" Eben so Jes. 45, 22. 55, 2. Jerem. 27, 12. 17. Amos 4, 4. 6. Sprüchw. 3, 3. 4. 4, 4. 7, 2. 9, 6. 20, 13. Ps. 37, 27. In allen diesen Stellen hat der zweite Imperativ *Vau* zum Zeichen des Nachsatzes. In höchster Kürze wird aber auch dieses ausgelassen. Sprüchw. 20, 13: פְּקַח שְׂבַע, thust du auf, so wirst du satt *)."

Aus der bisher geschilderten Breviloquenz erklärt sich endlich auch das Fehlen der Bedingungs-Partikel bei den Demonstrativen הֵן und הִנֵּה. Im Chaldäischen steht הֵן geradezu für אִם (z. B. Dan. 2, 9. s. oben §. 2) und auch in den spätesten Producten der hebräischen Literatur kommt es einige Male so vor. 2 Chron. 7, 13: הֵן אֶעֱצֹר הַשָּׁמַיִם, wofür im Parallelismus אִם steht. Jerem. 2, 10: רְאוּ הֵן הָיְתָה כָּזֹאת; wo הֵן die indirecte Frage (אִם) anzeigt. Jerem. 3, 1. Esr. 7, 26. Allein ich möchte doch nicht, mit Ewald (S. 500), annehmen, dass auch in rein hebräischen Schriften הֵן für אִם stehe, und dass Beide eigentlich Ein Wort seyen. Vielmehr scheint man nur, weil bei der Interjection siehe! אִם gewöhnlich ausgelassen wurde, in den späteren Büchern das chaldäische Bedingungswort הֵן gern mit dem hebräischen אִם verwechselt zu haben. 3 Mos. 13 kommt siebenzehnmal die Formel vor וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה; und hier kann הִנֵּה nicht wenn seyn,

*) Etwas Aehnliches ist die Umschreibung der Bedingung durch eine Frage. S. oben §. 4. zu Anf.

weil schon רְאֵה bedingt gesetzt war. — 2 Mos. 8, 22: הֵן נִזְבַּח, nicht: „wenn wir opferten; sondern: siehe, opferten wir.“ — 3 Mos. 25, 20: „was sollen wir essen? הֵן לֹא נִזְרָע, nicht: wenn wir nicht säen; sondern: siehe, wir dürfen ja nicht säen.“ — Besonders im Buche Hiob hat man oft, mit Verkennung des emphatischen Charakters der Rede, הֵן für אִם genommen. So 9 11. 12: „siehe, er geht an mir vorüber und ich sehe ihn nicht! siehe, er raubt, und wer kann ihn abwenden?“ — 23, 8: „siehe, ich gehe vorwärts: er ist nicht da!“ — Vergl. 12, 14. 13, 14. 15. 40, 23. *).

§. 41.

Ellipsen des Nachsatzes.

Sie sind meist rhetorischer Art; wohin besonders die Auslassung des ganzen Nachsatzes gehört. Eine grammatische Ellipse findet sich Ps. 137, 5: „wenn ich dein vergesse, Jerusalem! תִּשְׁכַּח יְמִינִי. De Wette erklärt: so vergesse meine Rechte meiner. Noch leichter scheint es, das Verbum reflexiv zu nehmen: sie vergesse sich, d. h. versage mir den Dienst (*Virgil. Aen.* III, 628: *nec sui oblitus est Ulixes*). — Dagegen Hiob 27, 14 ist eigentlich keine Ellipse: „wenn seine Söhne viel werden, לְמוֹ חָרֶב, d. h. so werden sie viel für's Schwert.“

Die sehr häufige Auslassung des ganzen Nachsatzes fliesst entweder aus der Umgangssprache, da man gewisse, sich von selbst verstehende Worte im Sinne behält, oder aus rednerischer Emphase. Ersteres z. B. 1 Mos. 38, 17., wo Thamar als Buhlerin dem Juda antwortet: „wenn du

---

*) Eben so hat man מָה, was? oft ohne Grund, nach dem Chald. und Arabischen, durch nicht erklärt; z. B. Hiob 16, 6. 31, 1. Hohesl. 8, 4.

mir ein Pfand geben wirst! (nämlich: so will ich deinem Versprechen glauben)." 30, 27: „wenn ich Gnade vor dir gefunden habe! (so bleibe bei mir) denn ich merke, dass Gott mich um deinetwillen segnet." Der schlaue Schmeichler Laban sucht den Jakob durch Höflichkeit zu gewinnen. — Eben so nach לוּ. 1 Mos. 50, 15: „wenn Joseph uns hassen sollte (so würde es schlimm um uns stehn)." — Hieraus erklärt sich auch Ps. 27, 13: „wenn ich nicht (לוּלֵי) fest überzeugt wäre! Nach Ps. 119, 92 fehlt der Nachsatz: so wäre ich vergangen." — Merkwürdig ist 1 Sam. 25, 34: „denn wenn du nicht (לוּלֵי) geeilt hättest, mir entgegen zu kommen! (so wär' es dem Nabal schlimm ergangen); denn wahrlich, nicht würde dem Nabal übrig gelassen seyn Einer, der an die Wand pisst!" — Hieher gehört nun auch der Gebrauch von כִּי אָז oder כִּי עַתָּה im Nachsatze (s. §. 6). Beide Formeln sind elliptisch, indem sie den ausgelassenen allgemeinen Nachsatz näher bestimmen. Hiob 8, 6: „wenn du rein und rechtschaffen bist (wohl dir!) denn dann wird Gott über dir leuchten." — 11, 14. 15: „wenn du den Frevel entfernst (wird es dir wohl gehn); denn da wirst du dein Antlitz erheben." — Dessgleichen nach לוּ. 1 Mos. 43, 9: „wenn wir nicht gezaudert hätten (wie viel besser wäre das!) denn dann wären wir längst zurückgekehrt." — Man kann allerdings diese Ellipse mit einem ja, dann verdecken; aber dass sie wirklich Statt finde, lehrt besonders der merkwürdige Ausdruck 2 Sam. 2, 27. Abner fordert hier den Joab auf, doch endlich dem Blutvergiessen Einhalt zu thun; und dieser erwiedert: „wenn du nicht (לוּלֵי) gesprochen (d. h. nach V. 14: mich zum Kampfe herausgefordert) hättest (so wäre dein Wunsch längst erfüllt) denn dann hätte das Volk schon seit heute Morgen aufgehört, sich zu verfolgen." — Aus diesem Sprach-

gebrauche entwickelt sich nun ein anderer, dass nämlich אָז und עַתָּה (wie unser sonst) einen unabhängigen hypothetischen Satz anzeigt (was unter gewissen Umständen geschehn, oder geschehn seyn würde). Den Uebergang zeigt 2 Kön. 13, 19: „durch fünf-, oder sechsmaliges Zuschlagen, denn (nachlässig für: wenn du fünf- oder sechsmal zugeschlagen) würdest du die Feinde total geschlagen haben (הִכִּיתָ)." — Ps. 69, 5: „die ich nicht beraubt habe; sonst (wenn ich das gethan hätte) würd' ich es erstatten (אָשִׁיב)." — Man sieht, dass dieses ganz analog ist dem Griechischen Sprachgebrauche, wo *ἄν* mit dem Imperf. anzeigt, was unter Umständen geschehn würde (z. B. *ἐγίγνωσκεν ἄν*), mit dem Aorist und Plusquamperfect. aber, was geschehn seyn würde (z. B. *οὐκ ἄν παρεδώκαμεν*. Vergl. Winer, S. 251). — Ewald irrt (S. 663), wenn er sagt: in diesem Falle stehe כִּי עַתָּה mit dem ersten Modus (Präter.). Denn כִּי behält seine herrschende, ursachliche Bedeutung, und wenn von zukünftigen Dingen die Rede ist, steht auch der zweite Modus. Vergl. Hiob 13, 19. 20: „wer wird mit mir streiten? denn dann (wenn das geschähe) würde ich schweigen und verscheiden (אַחֲרִישׁ וְאֶגְוָע). Nur zweierlei thu' nicht an mir! dann (wenn meine Bitte erfüllt würde) wollte ich mich nicht vor dir verbergen (אֶסָּתֵר)." Dagegen 2 Mos. 9, 15: „denn (wenn ich wollte) dann würde ich meine Hand ausgestreckt (שָׁלַחְתִּי) und dich erschlagen haben; aber ich will dich leben lassen." — 1 Sam. 13, 13: „du hast Jehova's Gebot nicht erfüllt; denn sonst (wenn du es gethan) würde Jehova dein Königthum bestätigt haben (הֵכִין). — Hierdurch wird auch die schwere Stelle 4 Mos. 22, 33 aufgeklärt. „Dreimal, sagt der Engel, ist die Eselin mir ausgewichen." Die nun folgenden Worte: אוּלַי נָטְתָה מִפָּנַי werden von Luther, und

noch von Ewald (S. 663) übersetzt: „vielleicht wich sie mir nicht aus.“ Allein אוּלַי kann nicht bedeuten: vielleicht nicht. Dazu kommt, dass die Eselin das letzte Mal wirklich nicht ausgewichen, sondern in dem Hohlwege gestürzt war. Also der Sinn: vielleicht (wenn der Hohlweg nicht so eng gewesen) würde sie mir noch einmal ausgewichen seyn (und dann wäre es anders gekommen!) denn dann hätte ich dich erwürgt und sie erhalten (nämlich, weil sie mehr Verstand bewiesen hätte, als du).

Eine rednerische Auslassung des Nachsatzes (Aposiopesis) kommt Zachar. 6, 15 vor: „und es wird geschehn, wenn ihr gehorchen werdet der Stimme Jehovas (wohl euch dann!).“ — Häufig ist sie in disjunctiv-hypothetischen Sätzen; indem der eine Nachsatz fehlt, weil er sich aus dem gegenüber stehenden von selbst ergiebt. Ruth 3, 13 heisst es vollständig: „wenn er dich lösen will, so wird er wohl daran thun; wenn er aber nicht will, so werde Ich dich lösen.“ — Dagegen 2 Mos. 32, 32: „wenn du ihnen verzeihen willst! (so ist es gut!) — wenn aber nicht; so tilge mich aus dem Buche.“ — Dan. 3, 15: „wenn ihr bereit seyd, nach Anhörung der Musik, das Bild anzubeten! — wenn ihr aber nicht anbeten wollt, sollt ihr zur Stunde in den Feuer-Ofen geworfen werden.“ Vergl. Jerem. 12, 16. 17. 1 Sam. 12, 14. 15. — Dieselbe Form findet sich bei den Arabern, nach *Silv. de Sacy Gramm. Arab. tom.* II. *pag*. 352. Dessgleichen bei den Griechen; wo sie von den Grammatikern *σχῆμα ἀνανταπόδοτον* genannt wird. Homer Il. 1, 135:

ἀλλ᾽ εἰ μὲν δώσουσι γέρας μεγάθυμοι Ἀχαιοὶ,
ἄρσαντες κατὰ θυμὸν, ὅπως ἀντάξιον ἔσται —
εἰ δέ κε μὴ δώωσιν, ἐγὼ δέ κεν αὐτὸς ἕλωμαι.

Vergl. Thucyd. 3, 3. 4, 13. Daher auch im Neuen Test.

Luc. 13, 9: *κἂν μὲν ποιήσῃ καρπόν· εἰ δὲ μήγε, εἰς τὸ μέλλον ἐκκόψεις αὐτήν.*

§. 12.

אִם in fragender Bedeutung.

Von der bisher betrachteten Auslassung des Nachsatzes hängt nun auch der fragende, wünschende und betheuernde Gebrauch der Bedingungs-Partikeln ab. Wir untersuchen zunächst den fragenden *).

לוּ kann keine fragende Bedeutung haben, da es die Ueberzeugung vom Nichtvorhandenseyn mit sich führt. Was aber אִם betrifft, so hat Gesenius im *thesaurus linguae Hebr.* das fragende von dem bedingenden als ein völlig verschiedenes Wort getrennt. Und dafür scheint auch der Unterschied des Arabischen أَمْ und إِنْ zu sprechen. Allein ich möchte doch lieber nur Ein אִם annehmen; da sich der Zusammenhang des indirect fragenden אִם, wovon der Sprachgebrauch ausgegangen, mit dem bedingenden deutlich nachweisen lässt. Vergl. 1 Mos. 24, 49: „wenn (אִם) ihr meinem Herrn gefällig seyn wollt, so sagt es mir an; wenn aber nicht (וְאִם לֹא), so sagt es mir an." Dies ist ganz das griechische *εἰ*, das französische *si*; und man kann eben so gut sagen: ob, oder ob? — Sprüchw. 20, 11: „aus seinen Thaten wird ein Knabe erkannt, ob (אִם) rein und recht sey seine

---

*) Ueber den Zusammenhang der Frage mit den hypothetischen Sätzen s. oben §. 1. — Der betheuernde Sprachgebrauch scheint ein Idiotismus der Semitischen Sprachen zu seyn, kommt wenigstens im Griechischen und Lateinischen nicht vor. Vergl. die kleine Schrift Plutarchs: *de εἰ apud Delphos* (*ed. Hutten. tom.* IX), wo *cap.* 5. dem Worte eine *πευστικὴ καὶ εὐκτικὴ δύναμις* zugeschrieben wird. —

Weise." 2 Kön. 1, 2. Jerem. 30, 6. Hohesl. 7, 13. — Für diese indirecte Frage ist אִם sogar das Gewöhnliche; und nur Ausnahmsweise und parataktisch steht הֲ. 1 Mos. 8, 7: „er sandte die Taube aus, um zu sehn: hat (הֲ) das Wasser abgenommen?" anstatt: ob das Wasser abgenommen? — Manchmal fehlt das Verbum, von welchem die indirecte Frage eigentlich abhängt. Hiob 1, 11: „lege deine Hand an Hiob (und du wirst erfahren): ob er dir nicht in's Angesicht entsagen werde?" Vergl. 1 Kön. 1, 27. — Hieher gehört auch die Formel מִי יוֹדֵעַ. Diese hat das Eigene, dass sie, als Ausdruck völliger Ungewissheit, mit folgendem הֲ steht; hingegen als Ausdruck der Möglichkeit, welche beinahe Gewissheit ist, mit folgendem אִם. Ersteres findet Statt Kohel. 3, 21: „wer weiss, ob (הֲ) des Menschen Geist in die Höhe steigt?" (Vergl. 1 Cor. 1, 16: οὐκ οἶδα, εἴ τινα ἄλλον ἐβάπτισα). Letzteres kann man geradehin durch vielleicht übersetzen. So mit dem Präter. Esth. 4, 15: „vielleicht bist du für eine Zeit wie diese zum Königthume gelangt (Wissen kann man es zwar nicht; aber es ist wahrscheinlich)." Oder mit dem Futur. und ausgelassenem אִם, Joël 2, 14: „vielleicht wird er umkehren (wer weiss? er kehrt wohl um!)." Vergl. Jon. 3, 9. — Homer setzt in derselben Verbindung εἰ mit dem Optat. Il. 11, 792 (15, 403):

τίς δ' οἶδ' εἴ κέν οἱ ξὺν δαίμονι θυμὸν ὀρίναις;

Hieraus erklärt sich auch das Lateinische *haud scio an* für *fortasse*. Weder bei diesem *an*, noch bei jenem אִם ist ein *non* zu suppliren (wie die Grammatiker wollen).

Dass הֲ für die directe Frage gewöhnlich sey, אִם für die indirecte, zeigt 2 Mos. 33, 16: „woran werd' ich das erkennen? Nicht daran (הֲלוֹא), dass du mit uns ziehst?" — 1 Chron. 21, 12: „wähle dir, ob (אִם) du Hungers-

noth willst, oder Flucht?“ Dagegen heisst es in der Parallelstelle 2 Sam. 24, 13. direct: soll (הֲ) Hungersnoth kommen, oder Flucht?“

In directer Frage steht אִם (s. Ewald S. 658) nur dann, wenn zwei oder mehrere Fragen einen Zusammenhang unter sich haben. Nämlich bei gar nicht zusammenhängenden Fragen wird הֲ wiederholt. 1 Mos. 43, 7. 28: „geht's eurem Vater wohl? habt ihr einen Bruder?“ 1 Sam. 14, 37. 2 Sam. 5, 19. 2 Kön. 4, 26. Hiob 39, 19. — Steht הֲ und אִם, so können die Fragen entweder als parallele zusammenhängen, oder als disjunctive (*utrum — an*), und im letzteren Falle pflegt die zweite Frage durch ein *Vau* hervorgehoben zu werden. Für den ersten Fall vergl. Hiob 10, 5: „hast du fleischliche Augen? siehst du (אִם), wie der Mensch sieht?“ — Jerem. 2, 14: „ist Israël Knecht? ist er (אִם) Haus-Sclave?“ 3, 5. 1 Mos. 37, 8. Jes. 10, 9. — Sobald nur ein leiser Unterschied zwischen beiden Fragen Statt findet, wird וְאִם gesetzt. 1 Mos. 17, 17: „sollte ein Hundertjähriger noch Kinder bekommen? oder (וְאִם) sollte Sarah — sollte eine Neunzigjährige (הֲ ist hier nachlässig wiederholt) — noch Kinder gebähren?“ — Vergl. Hiob 40, 8. 9. 34, 16. 21, 4. 8, 3. Jes. 49, 24. — Ferner bei strenger Disjunction. Richt. 9, 2: „ist's euch besser, dass siebenzig Männer regieren, oder (וְאִם), dass Einer regiere?“ — 2 Sam. 24, 23. — So überhaupt in indirecter Frage. 1 Mos. 18, 21: „ich will sehn, ob sie (הֲ) nach ihrem Rufe gethan haben, oder ob (וְאִם) sie nicht gethan haben, will ich erforschen.“ — Zuweilen fehlt jedoch das *Vau*: so wie auch wir wohl, in sehr lebhafter Frage, das oder weglassen. 1 Mos. 27, 21: „bist du Esau? bist du's nicht?“ Hiob 6, 30. 2 Mos. 17, 2. 4 Mos. 13, 18—20. 1 Kön. 22, 6. 15. Auch bei der indirecten Doppelfrage.

Richt. 2, 22: „Israël zu versuchen, *ob* sie beobachten werden, *ob* nicht? — Eigenthümlich wird Ps. 94, 9. 10. das הֲ und אִם durch ein hinzugefügtes הֲלֹא verbessert, weil das Fragwort allzu weit von seinem Verbo entfernt schien: „*sollte*, der das Ohr gepflanzt — sollte der nicht hören? *oder sollte*, der das Auge gebildet — sollte der nicht sehen?" — Merkwürdig ist auch Amos 3, 3—6, wo vier Fragen mit הֲ den allgemeinen Gedanken ausdrücken: wo eine Ursache ist, folgt eine Wirkung; und darauf zwei Fragen mit אִם den speciellen Gedanken: Unglück, von Gott gesandt, soll die Menschen in Furcht setzen. — Aehnlich 4 Mos. 13, 18. — Einzig in ihrer Art ist die Stelle 2 Kön. 20, 9: „soll vorwärts gehn (הָלַךְ) der Schatten um zehn Stufen, *oder* (אִם) rückwärts (יָשׁוּב)?" Auffallen muss hier sowohl das fehlende הֲ, als das Präter. הָלַךְ. Man möchte daher הֲיֵלֵךְ emendiren; wenn diese Stelle nicht, sammt der parallelen beim Jesaia, noch viel grössere kritische Scrupel darböte. — Uebrigens steht in der zweiten Frage, statt אִם, auch wohl אוֹ, oder. Richt. 18, 19. 5 Mos. 4, 32—34.

Dass אִם in der *einfachen directen Frage* stehe, davon findet sich kein sicheres Beispiel. Obadja V. 5. ist es gewiss Bedingungswort: „*wenn* Diebe zu dir gekommen wären, *wenn* nächtliche Räuber: würden sie nicht ihren Bedarf gestohlen haben? *wenn* Winzer über dich gekommen wären, würden sie nicht eine Nachlese gelassen haben?" — 1 Mos. 15, 5 ist der Sinn: „zähle die Sterne, *wenn* du es kannst (LXX. εἰ δυνήσῃ)." — Jes. 29, 16 muss man übersetzen: „das ist euer Verderben, *wenn* gleich dem Thon der Töpfer geachtet wird (wenn ihr Gott wie eures Gleichen anseht), *dass also* (כִּי) das Werk von seinem Verfertiger spricht: er hat mich nicht gemacht." — Ps. 68, 14 steht אִם als abrathende Partikel der Be-

theurung (s. §. 14). — In den Stellen Hiob 17, 2. 22, 20. 31, 36 ist אִם לֹא Versicherungs-Partikel (*profecto*): wiewohl man es, dem Sinne unbeschadet, auch durch *nonne* übersetzen kann. — Die schwere Stelle Hiob 39, 13. scheint für אֶבְרָה (*penna*), welches gegen die Grammatik verstösst, die Punctation אָבְרָה (Präter.), oder אֹבְרָה (Particip. von אָבַר, fliegen, nach V. 26) zu fordern. Dann der Sinn: „ein frohlockender Fittig rauscht, wenn der Strauss fliegt und flattert (indem er vermöge des Flügelschlags sich nur wenig vom Boden erhebt). —

Bemerken wir endlich noch, dass הֲ sowohl, als אִם niemals für die assertorische Frage (*nonne?*) stehn kann; wie Nolde, und nach ihm Rosenmüller und Gesenius (Lehrgeb. S. 835) behaupten. Schon an sich ist es unwahrscheinlich, dass Eine Form zwei sich geradezu entgegengesetzte Bedeutungen haben sollte: aber auch die angeführten Beispiele sind sämmtlich anders zu erklären. Die Worte הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנֹכִי bedeuten 1 Mos. 30, 2 und 50, 19: „bin ich denn an Gottes Statt?" — Habak. 3, 8 ist zu übersetzen: „ist auf Ströme Jehova erzürnt? oder*) auf die Ströme dein Zorn gerichtet?" Eben so Jes. 49, 24. — Die Stellen Hiob 17, 13. 16. 19, 5. 39, 13. Hos. 12, 12. sind schon oben erklärt. — Schwierig scheinen nur noch folgende: 1 Sam. 2, 27: „habe ich mich wirklich dem Aaron offenbart?" Hier übersetzt man: habe ich mich nicht (*nonne*) dem A. offenbart? Allein die folgende Frage: warum verachtet ihr meine Opfer? zeigt deutlich, dass die vorhergehende zweifelnd genommen werden müsse. Es ist eine scharf tadelnde Rede. „Eure Ver-

*) Das disjunctive אִם steht hier wohl nur wegen des plötzlichen Uebergangs von der dritten zur zweiten Person. Denn die Worte selbst sind nicht disjunctiv, sondern synonym.

achtung der Opfer macht es fast zweifelhaft, ob ich mich wirklich dem Aaron offenbart habe?" — Jerem. 31, 20: „ist Ephraim mir ein theurer Sohn? oder (אִם) ist er ein Spielkind?" Hier übersetzt man gewöhnlich: *nonne est filius dilectissimus?* Allein man vergisst, dass der Prophet vor Judäern redet, welche sich für Jehova's Lieblinge, das längst zerstörte Reich Ephraim aber für von Gott verstossen hielten. Der Sinn ist also klar: „ihr zweifelt, oder läugnet, dass Ephraim mein Liebling sey; aber ich werde euch vom Gegentheil überzeugen; denn ich will seiner gedenken u. s. w."

§. 13.

Die Bedingungswörter in optativer Bedeutung.

Wie in לוּ, der gewöhnlichsten Wunsch-Partikel, die wünschende Bedeutung mit der bedingenden zusammenhänge, haben wir oben §. 2. gesehn. Merkwürdig ist aber, ihrer parataktischen Wortfügung wegen, die Stelle 4 Mos. 22, 29: „weil du dich schlecht gegen mich betragen hast, — hätte ich doch (לוּ, was ich nicht habe) ein Schwert in meiner Hand! denn dann (כִּי עַתָּה) würde ich dich tödten." Der leidenschaftlich abgebrochene Ausdruck ist sichtbar parataktisch, statt des syntaktischen: „da du dich schlecht verhalten, so würde ich, wenn ich ein Schwert bei der Hand hätte, dich tödten."

Den wünschenden Gebrauch von אִם hat Nolde *Concordant. particular. pag.* 410. *not.*) gänzlich geläugnet. Allein er findet in einigen Stellen wirklich Statt; und zwar mit dem Unterschiede von לוּ, dass dabei das Nichtvorhandenseyn des Gewünschten unberücksichtigt bleibt. 1 Chron. 4, 10: „wenn du mich segnen wirst!" Denkt man hier auch (etwa wie 1 Mos. 28, 28) den Nachsatz hinzu: so sollst du mein Gott seyn; so liegt darin doch ein Wunsch

versteckt: wie denn am Schlusse des Verses die Worte ausdrücklich ein Wunsch (שְׁאָל) genannt werden. — Ps. 81, 9: „höre, mein Volk, denn ich will dich lehren! Israël, wenn (o dass) du mir gehorchen wolltest!“ Ps. 139, 9: „wenn du, o Gott, die Gottlosen tödten wolltest!“ Hier würde לוּ unpassend seyn, indem es anzeigte, dass Gott dieses nicht thue. — Endlich Ps. 95, 7: „heute — wenn (o dass) ihr seiner Stimme gehorchen wolltet (תִשְׁמָעוּ)!“ Das heute (gleich jetzt) steht affectvoll voran. Man darf nicht etwa mit dem Folgenden verbinden: „wenn ihr seine Stimme hört, so verhärtet eure Herzen nicht;“ denn שָׁמַע mit בְּ heisst regelmässig: gehorchen. Ganz unzulässig wäre: da ihr seine St. hört.

§. 14.

אִם als Partikel der Betheurung.

לוּ kann bei Betheurungen, wegen seines Nebenbegriffs vom Nichtvorhandenen, nicht gebraucht werden. Desto häufiger wird אִם so gebraucht; wobei folgende Fälle zu unterscheiden sind.

1) Mit vorausgehender vollständiger Schwurformel; wo denn natürlich אִם wahrlich nicht, אִם לֹא wahrlich bedeutet. Die stehende Formel hierbei, welche 1 Sam. 3, 17. 2 Sam. 3, 35. 19, 4. 2 Kön. 6, 31. Ruth 1, 17 vorkommt, ist folgende: „so thue mir Jehova (jetzt), und so thue er mir noch einmal (oder fortwährend, יוֹסִף), wenn.“ Das so bezieht sich wohl δεικτικῶς auf die schauerlichen Bundes- und Eides-Ritualien (vergl. Iliad. 3, 292 ff.). — Dasselbe sagt der Sprachgebrauch mit חָלִילָה, *abominabile*; und daher als Interjection, wie unser: bewahre! Es construirt sich so: bewahre, für mich (לִי, 1 Mos. 18, 25), oder: für dich (לְךָ, 1 Sam. 20, 9), worauf denn entweder אִם folgt, oder מִן vor dem Infini-

tiv. Auch wird zur Verstärkung noch מֵיְהוָה eingeschoben. 1 Sam. 24, 7: „bewahre, für mich, von Jehova, wenn," d. h. Verhüte Jehova, dass! Folgt dann das Futur. so bedeutet es eine promissorische Betheurung (dass man etwas thun wolle); folgt das Präter., eine assertorische (dass man etwas gethan habe oder noch thue). — Jos. 22, 22—24 ist die Verwünschung auf eine merkwürdige Art parataktisch eingeschoben: „Jehova weiss (יֹדֵעַ) und Israël wisse (יֵדָע) — wenn aus Rebellion — so mögest du uns nicht retten! — und wenn, um Brandopfer zu bringen — so strafe es Jehova! — und wenn wir nicht es gethan haben aus Furcht u. s. w." Der Sinn: fürwahr, nicht aus Rebellion, oder um zu opfern, haben wir diesen Altar gebaut; sondern u. s. w.

2) Mit einer blossen Anrufung Jehovas, oder Andeutung des Schwurs; wo die Verwünschung im Sinne behalten wird. 1 Mos. 14, 22. 23. „ich erhebe meine Hand zu Jehova (dass er mich strafe) wenn ich einen Faden, oder Schuhriemen und wenn ich irgend Etwas von dem Deinigen nehmen werde, und nicht (וְלֹא) sollst du sagen u. s. w." — Richt. 11, 10: „Jehova höre uns Beide (בֵּינוֹתֵינוּ, wörtlich: unsern Unterschied; und strafe uns) wenn wir nicht thun werden." — Ps. 95, 11: „ich schwur in meinem Zorne: sie sollen nicht (אִם) zu meinem Wohnsitze eingehn." — Jerem. 42, 5. Nehem. 13, 25. — Dahin gehört auch die Exclamation. 4 Mos. 14, 28: „bei meinem Leben! wie ich gesagt, will ich gewiss thun (אִם לֹא)." — 2 Sam. 11, 11: „bei deinem Leben! nicht (אִם) werde ich dieses thun." — Diese Formel ist häufig bei Ezech. z. B. 5, 11. 17, 19. — 5 Mos. 32, 41 hat אִם, wie der Zusammenhang lehrt, seine gewöhnliche Bedeutung: „so wahr ich lebe, spricht Jehova, wenn ich mein Schwert gewetzt habe, werde ich Rache erstatten."

3) Die charakteristische Geneigtheit der Hebräer zum Gebrauche der Betheurung brachte es mit sich, dass man auch ohne Weiteres אִם לֹא für wahrlich, אִם für wahrlich nicht sagte. 5 Mos. 1, 35: „gewisss nicht Einer von ihnen wird das gute Land sehn." — Richt. 5, 8: „Schild und Speer wahrlich war nicht zu sehn." 2 Kön. 3, 14. — Jes. 5, 9: „fürwahr, die grossen Häuser werden wüst werden." Streiten lässt sich über Jes. 8, 20; wo Ewald (S. 643) übersetzt: „wahrlich so wird reden, dem keine Morgenröthe (schimmert)." Mir scheint es natürlicher, den Satz an's Folgende zu knüpfen: „wenn nicht also reden, die keine Morgenröthe haben (die anhaltend Leidenden), so gehn sie kummervoll im Lande umher." — Jerem. 15, 11 ist der Sinn: wahrlich, ich habe dich gestärkt (so dass du nun stark bist)." — Hieraus erklärt es sich, wie אִם mit לֹא wechseln könne. Sprüchw. 27, 24: „nicht (לֹא) beständig dauern Reichthümer; und eine Krone dauert wahrlich nicht (אִם) ewig." — Das doppelte אִם ist in solcher Verbindung durch weder, noch zu übersetzen. Hiob 27, 4: weder reden meine Lippen Böses, noch sinnet meine Zunge Betrug. — Ezech. 14, 16: weder Sohn, noch Tochter werden sie erretten (V. 18 steht dafür לֹא). Jes. 62, 8 und öfter. — Mit der zweiten Person des Futur. steht אִם abrathend, אִם לֹא zurathend. Nehem. 13, 25: gebet nicht! Hohesl. 2, 7: wecket nicht und regt nicht auf die Liebe! — Ps. 68, 14: אִם תִּשְׁכְּבוּן, lieget nicht! Es ist dem Sinne nach entlehnt aus Richt. 5, 16: warum wollt ihr liegen? — 1 Mos. 24, 38: „nimm meinem Sohne kein Kananäisches Weib: wahrlich, du sollst gehn (אִם לֹא) in meines Vaters Haus!" — Schwierig ist Sprüchw. 24, 11: „befreie die zum Tode Gefangenen וּמָטִים לַהֶרֶג אִם תַּחְשׂוֹךְ. Gesenius (Wörterb. unter חָשַׂךְ) übersetzt: und

rette die zum Abschlachten Hinwankenden. Allein אִם kann nicht zurathend gebraucht werden. Joh. Heinr. Michaëlis (*Notae uber. ad h. l.*) erklärt: „und (befreie) die zum Schlachten Hinwankenden, wenn du sie retten kannst.“ Dies giebt aber einen matten Sinn. Richtiger hat Luther (und eben so Umbreit): „und den zum Abschl. Wankenden entzieh dich nicht.“ חָשַׂךְ steht nämlich *reflexive* Ezech. 30, 18. Jes. 58, 1. Daher kann es auch, mit dem Accus. geradezu durch verlassen übersetzt werden: „und die Wankenden verlass nicht! (Sirach 4, 4: *καὶ μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπόν σου ἀπὸ πτωχοῦ*).

Nach dem Gesagten kann אִם niemals *sane, profecto*, אִם לֹא niemals *sane non* bedeuten; wie Rosenmüller in vielen Stellen des Hiob (z. B. 17, 13. 19, 5. 39, 16) ohne Grund annimmt (s. oben §. 7). — Einzig in seiner Art ist der Ausdruck 1 Mos. 31, 52: „Zeuge sey dieser Hügel und diese Säule, אִם אָנִי לֹא אֶעֱבֹר und אִם אַתָּה לֹא תַעֲבֹר. Gesenius bemerkt richtig, dass אִם לֹא hier nicht *profecto* heissen könne, schon wegen des dazwischen stehenden Wortes. Er hält לֹא für eine Wiederholung und Verstärkung des negativen אִם. Mir scheint das אָנִי und אַתָּה einen absichtlichen Gegensatz zu bilden; *sive ego sim, sive tu sis.* Also: was mich betrifft, so will ich nicht überschreiten; und was dich betrifft, so willst du nicht überschreiten *).

---

*) Auch die Araber gebrauchen إِنْ für: in der That nicht. S. *Rosenmüller Institutt. arab. pag.* 256. — Zum Schluss werde hier noch bemerkt die Inversion der hypothetischen Sätze; indem der Nachsatz, wenn er hervorgehoben werden soll, voransteht; Wie 1 Mos. 18, 28. — Hiob 17, 16 übersetzt Rosenmüller: „zu den Oeden des Orkus sind (meine Hoffnungen) hinabgesunken, wenn wir (ich und meine Hoffnung) auf den Staub sinken.“ Allein dieser Sinn

§. 15.

אִם in Verbindung mit andern Partikeln.

Ausser dem §. 8. bereits Angeführten, haben wir hier Folgendes zu erwähnen.

1) Die Zusammensetzung mit Fragwörtern. Zweimal kommt הַאִם vor, welches nicht *nonne?* bedeuten kann (Gesenius Lehrgeb. S. 835), sondern an die Bedingung eine elliptische Frage knüpft (so wie הֲכִי, 1 Mos. 27, 36. Hiob 6, 22 an die Ursache). Also Hiob 6, 11—13: „kann ich länger warten und Geduld haben? kann ich — wenn (הַאִם) ich meine Hülfe nicht bei mir habe?" — 4 Mos. 17, 28: „wird denn, wenn (הַאִם) wir alle todt sind (nämlich: Jehova uns noch helfen können?)." Es ist affectvolle Sprache; im Deutschen etwa: „wie aber? wenn wir alle todt sind?" — Hieraus erklärt sich auch 2 Kön. 20, 19: „heilsam ist Jehova's Wort! הֲלוֹא אִם שָׁלוֹם יִהְיֶה, d. h. „sollte es nicht (heilsam seyn) wenn Friede und Treue (gegen Jehova) herrschen wird, so lang ich lebe?" Der spätere Bearbeiter Jes. 39, 8. hat dafür erleichternd כִּי יִהְיֶה. Ich möchte nicht, mit Gesenius, in diesen Worten den Ausdruck einer egoistischen Freude finden: vielmehr liegt darin ein guter Vorsatz. — Die Ver-

---

wäre ziemlich tautologisch. Ich verstehe daher unter בַּדִּים die Gitter (nicht: Riegel) der Unterwelt. Diese fallen nieder d. h. werden verschlossen, wenn wir (ich und meine Hoffnung) zusammen auf den Staub sinken." — Auch im Vordersatze selbst kann אִם dem Nachdrucksworte nachgesetzt werden; wie Ps. 95, 7. Sprüchw. 24, 11. Richt. 5, 8. — Als affectvoll unterbrochene Rede ist aufzufassen 1 Sam. 20, 14: „und nicht — wenn ich (bei deiner Gelangung zum Throne) noch am Leben bin — nicht brauchst du an mir Gotteshuld zu üben, dass ich nicht sterbe (sondern du magst mich tödten lassen!). Aber du wirst deine Huld meinem Hause nicht entziehn ewiglich; auch dann nicht, wenn Jehova deine Feinde ausrottet."

bindung אִם מַדּוּעַ Hiob 21, 4. hält Rosenmüller für einerlei mit מַדּוּעַ. Allein richtig bemerkt Gesenius (im *thesaurus l. hebr.* unter אִם) dass das וְאִם als Frage dem vorhergehenden הֲ entspreche (§. 12). Also der Sinn: „Seufz' ich etwa gegen Menschen? Oder — warum (LXX ἢ διὰ τί) sollt' ich nicht ungeduldig werden?"

2) Sehr häufig ist כִּי אִם: alle Bedeutungen aber, welche man diesen Partikeln leihen kann, lassen sich auf denn wenn, oder dass wenn zurückführen; wobei oft eine rhetorische Ellipse Statt findet. Ganz in der Ordnung ist Jerem. 26, 15: „das sollt ihr wissen, dass, wenn ihr mich tödtet, ihr unschuldig Blut auf euch ladet." — Sprüchw. 2, 1—4: „möchtest du (אִם) meine Worte annehmen! denn, wenn du die Klugheit anrufst, wirst du die Gottesfurcht finden." — 1 Mos. 47, 18: „wir dürfen meinem Herrn nicht bergen, dass, wenn das Geld und das Vieh dahin ist, nichts übrig bleibt, als unsre Leiber." — Eben so 1 Sam. 20, 4. Klagl. 3, 32. — Dagegen 1 Mos. 40, 14 heisst es mit einer rhetorischen Ellipse: „denn, wenn du meiner gedenkst, so thue Gnade an mir." Vorher muss man hinzu denken: „für diese Prophezeihung erwarte ich meinen Lohn." Man kann daher *ad sensum* übersetzen: „wenn du also meiner gedenkst." — Richt. 15, 7: „wenn ihr so mit mir verfahren wollt (so soll es euch schlimm ergehn!) denn, wenn ich mich gerächt haben werde, will ich dann aufhören; d. h. denn ich will mich Ein für alle Mal an euch rächen." — Diese Ellipse erstreckt sich nun aber sehr weit. Nämlich

a) in positiven Sätzen wird dem ursachlichen כִּי ein אִם hinzugefügt, um anzuzeigen, dass die Ursache zugleich Bedingung, die Wirkung also nothwendige Folge sey. Dieses אִם entspricht dann dem griechischen γε

(Luc. 18, 5), dem deutschen ja! — Jes. 33, 21: „Jerusalem wird sicher seyn; denn dort ist ja Jehova für uns." Wörtlich: denn wenn dort Jehova für uns ist (so muss sie wohl sicher seyn)." — Hiob 42, 8: „Hiob soll für euch beten; denn auf ihn will ich ja Rücksicht nehmen, dass ich euch nicht misshandle." — Vergl. 1 Kön. 20, 6. Klagl. 5, 22. Sprüchw. 23, 18. — Noch stärker ist die Ellipse 1 Sam. 21, 6, wo der Priester fragt: ob die Leute sich auch der Weiber enthalten haben? und David antwortet: „denn Weiber sind uns ja versagt seit mehreren Tagen." Man muss vorher hinzudenken: gewiss haben sie sich enthalten. — 4 Mos. 24, 22: „lege auf einen Felsen dein Nest! (es wird doch umsonst seyn!) denn Kain wird ja zerstört werden." — Bei Eidschwüren hängt dieses denn ja ab von der ausgelassenen Betheurung: ich lüge nicht! und kann desshalb durch fürwahr ausgedrückt werden. Jerem. 51, 14: „es schwört Jehova bei seinem Leben: fürwahr, ich will dich mit Menschen anfüllen." 2 Sam. 15, 21. 2 Kön. 5, 20. — Besonders instructiv durch parataktische Nachlässigkeit ist Ruth 3, 12. 13: „und nun — denn es ist wahr — denn ich bin ja (oder: fürwahr ich bin) der nächste Verwandte — aber es ist noch ein näherer als ich — übernachte bei mir!" Das כִּי אִם ist in der That gleichbedeutend mit אָמְנָם. Die Massorethen haben hier und 2 Sam. 13, 33. 15, 21 das אִם als verdächtig bezeichnet (*Kri velo Ctib*); aber ohne Zweifel nur, weil sie die Feinheit des Sprachgebrauchs nicht kannten *).

*) Es giebt nämlich Stellen wo כִּי und אִם ihre sonstigen Bedeutungen behalten. 2 Sam. 3, 35: „David schwur: so thue mir Jehova jetzt und ferner! denn (כִּי) wahrlich nicht (אִם) werde ich vor Abend das Mindeste anrühren."

b) In negativen Sätzen haben wir zu unterscheiden, ob כִּי אִם zum Nomen gehöre, oder zum Verbum.

α) Bei'm Nomen drückt es entweder Einschränkung der Negation (also unser ausgenommen, ausser) oder Entgegensetzung gegen ein anderes Nomen aus (unser sondern, sondern nur). Jenes findet meist Statt, wenn die Partikel zum Accusativ; dieses, wenn sie zum Nominativ gehörig ist. Ersteres entspricht dem klassischen Gebrauche von εἰ μὴ. 2 Sam. 12, 3: „der Arme hatte nichts ausser Ein Lamm! Wörtlich: denn wenn er nur Ein Lamm hatte, so hatte er weiter Nichts. — 4 Mos. 14, 30: wahrlich nicht werdet ihr in das Land kommen, sondern nur Caleb." Eben so Kohel. 3, 12 und öfter. — Vergl. Galat. 1, 19: „einen andern Apostel habe ich nicht gesehn, ausser (εἰ μὴ) den Jakobus;" wo Einige, ohne Grund, übersetzen: sondern nur (denn der Genannte gehörte wirklich zu den Aposteln). — Jes. 42, 19 liegt die Negation in der Frage versteckt: „wer ist blind, ausgenommen meinen Knecht? d. h. *aut nemo caecus est, aut servus meus.* Also dem Sinne nach: er ist der Allerblindeste." — Entgegensetzung liegt z. B. in 1 Kön. 18, 18: „nicht Ich verwirre Israël, sondern du." Wörtlich: denn wenn du es verwirrst, so kann ich es nicht thun. Die Klassiker setzen in diesem Falle ἀλλὰ; aber im Neuen Test. kommt auch εἰ μὴ so vor; z. B. Apokal. 21, 27. — 1 Sam. 8, 19: „nein! (d. h. nicht Jehova soll über uns seyn) sondern ein König soll über uns seyn." Eben so Ps. 1, 2. — 4 Mos. 26, 33: „er hatte keine Söhne, sondern nur Töchter." Vergl. 1 Sam. 21, 4. — 1 Mos. 32, 29: nicht Jakob soll künftig dein Name seyn, sondern Israël. Hier übersetzt Nolde: nicht bloss Jakob, sondern auch Israël; weil nämlich der Name Jakob späterhin allerdings noch vorkommt. Allein man muss auf

die Absicht des Erzählers merken; welcher den neuen Namen Israël (Gotteskämpfer) nur wegen der darin liegenden Auszeichnung hervorhebt. Jenes sondern auch aber würde die einschränkende Bedeutung von אִם ganz vernichten.

β) Zum Verbum des negativen Satzes gehörig, bezeichnet כִּי אִם eine einschränkende Bedingung (unser ausser wenn, bevor; das griechische ἐὰν μή). Da die einschränkende Bedingung immer als der Verneinung vorhergegangen zu denken ist, so kann dieses כִּי אִם nur mit dem Präter. stehn, welches dann, wo künftige Dinge verneint werden, dem *Fut. exactum* entspricht. 3 Mos. 22, 6: „er darf nicht von dem Opfer essen, bevor er sein Fleisch gewaschen hat.“ Wörtlich: denn, wenn er sein Fleisch gewaschen hat, so darf er essen. — Esth. 2, 14: sie kam nicht wieder zum Könige, ausser wenn er Gefallen an ihr hatte. — Amos 3, 7: Jehova pflegt nichts zu thun, bevor er den Propheten seinen Rathschluss offenbart hat. — Jes. 55, 10. 11: „wie der Regen nicht zum Himmel zurückkehrt, bevor er die Erde getränkt hat (הִרְוָה); so wird auch mein Wort nicht leer zu mir zurückkehren, bevor es meinen Willen ausgerichtet hat (עָשָׂה).“ — Eigenthümlich ist die Verbindung 1 Mos. 42, 15: „ihr sollt wahrlich nicht wegkommen, ausser (כִּי אִם) unter der Bedingung dass euer Bruder hieher kommt (בְּבוֹא). Es hätte auch בָּא heissen können: allein es sollte auf das vorhergehende בְּזֹאת angespielt werden. —

Uebrigens wird nun כִּי אִם auch vor einem ganzen Satze für sondern gebraucht. Jes. 65, 18: gedenkt nicht des Früheren; sondern freuet euch! — Ein zweifacher Sprachgebrauch findet Statt Sprüchw. 23, 17. 18: „dein Herz eifre nicht gegen die Sünder; sondern (es verbleibe) in der Gottesfurcht immerdar; denn es giebt ja

(abermals כִּי אִם) ein Ende; und deine Hoffnung wird nicht vertilgt werden." — 1 Mos. 24, 4; „du sollst meinem Sohne kein Kananäisches Weib nehmen; denn (כִּי) du sollst in mein Vaterland gehn." Hier lesen Samarit. und mehr als 20 codd. כִּי אִם. Allein nöthig ist es nicht; da auch das denn dem Sinne nach für sondern stehn kann (vergl. 1 Kön. 21, 15). Wahrscheinlich hielt man das אִם wegen der Parallelstelle V. 38. für nöthig.

3) Ueber אִם לֹא ist noch zu bemerken, dass beide Wörter, sobald sie beide zur Copula gehören, nicht von einander getrennt werden können. 1 Mos. 24, 8. אִם לֹא תֹאבֶה הָאִשָּׁה לָלֶכֶת. Diese Stellung ist nothwendig; während wir im Deutschen sagen können: wenn die Frau nicht gehn will. — Ein anderer Fall ist Ezech. 35, 6: אִם לֹא דָם שָׂנֵאתָ, wo אִם zum Verbo gehört, לֹא aber zu דָם. Falsch wäre also die Uebersetzung: wenn du Blut nicht hassest; sondern der sarkastische Sinn ist: „wenn du Nicht-Blut hassest (gleichsam, ohne Blut nicht leben kannst), so soll dich Blut verfolgen (gleichsam, dein Wunsch gewährt werden)." — Nur Eine Stelle ist mir bekannt, wo doch jene Trennung Statt findet. Ps. 127, 1: אִם יי״ לֹא יִבְנֶה עִיר. Man sieht, dass durch die ungewöhnliche Stellung der Name Jehova hervorgehoben werden soll. — Aus demselben Grunde ist auch יֵשׁ, und das Gegentheil davon אֵין, mit אִם allezeit eng verbunden. 1 Mos. 24, 49: אִם יֶשְׁכֶם עֹשִׂים. — 2 Mos. 8, 17: אִם אֵינְךָ מְשַׁלֵּחַ. — In hypothetischen Gegensätzen hat übrigens der zweite Satz, wenn er allgemein verneint, lieber אִם אֵין, „wenn das nicht ist;" als אִם לֹא (wobei der vorige Satz in Gedanken wiederholt werden müsste). Vergl. 2 Sam. 17, 6. 2 Kön. 2, 10. Hiob 33, 32. — Nach einer vorhergegangenen Negation würde אִם לֹא *praeter* und *nisi* bedeuten: ich erinnere mich aber nicht, diese Construction gefunden zu haben: es

scheint, dass man für solchen Fall כִּי אִם als eleganter angesehn. Viermal kommt statt dessen בִּלְתִּי אִם vor, wörtlich: die Verneinung der Bedingung. So 1 Mos. 47, 18: nichts ist übrig, ausser unser Leib. — Richt. 7, 14: „dies ist nichts anders als (בִּלְתִּי אִם) Gideons Schwert." Vergl. Amos 3, 3. 4. — Einmal steht אִם לֹא כִּי, welches, wie *nisi quia*, die einzig denkbare Ursache anzeigt. 5 Mos. 32, 30: „wie könnten Zwei Zehntausende in die Flucht schlagen, wenn nicht (desswegen) weil ihr Fels sie verkauft hatte?"

4) Die Verbindung אִם נָא findet sich — merkwürdiger Weise — nur im Pentateuch und — nur in der Formel אִם נָא מָצָאתִי חֵן: 1 Mos. 18, 3. 30, 27. 33, 10. 47, 29. 50, 4. 2 Mos. 33, 13. 34, 9. — Ewald meint (S. 533. Anm.), נָא stehe hier bittweise allein; während es sonst immer als Verstärkung der Bitte mit dem *Fut. apocop.* oder *paragog.* verbunden werde. Allein Bitte (*quaeso*) scheint mir gar nicht ursprünglich in dieser Partikel zu liegen. Vielmehr, wie das griechische δὴ, steht es überall da, wo man auf die möglichst kürzeste Weise einen Satz an das Vorhergehende anknüpfen will — gleichsam ein: *quae cum ita sint.* Daher natürlich am Meisten bei Wünschen und Befehlen, die man durch das Vorhergehende motiviren will. Aber es kann auch mit Interjectionen verbunden werden; wie אוֹי נָא, Klagl. 5, 16. und den Anfang einer neuen Rede an die vorige anknüpfen; wie Jes. 5, 1. Ps. 118, 2. 3. 4. Selbst beim Nachsatze findet es sich, um die Anknüpfung emphatisch hervorzuheben. 1 Mos. 40, 14: „wenn du meiner gedenkst, so wirst du denn (נָא, aus Rücksicht auf das Vorgefallene) Gnade an mir thun." So auch in der obigen Formel: wenn ich denn (oder also) Gnade gefunden habe. — 1 Mos.

24, 42 steht אִם יֶשְׁךָ נָּא מַצְלִיחַ, weil יֵשׁ, wie wir gesehn haben, sich eng an אִם anschliesst.

5) Zu bemerken ist endlich noch die Verbindung von אִם mit den Zeitpartikeln אַחַר אֲשֶׁר, nachdem dass, und עַד אֲשֶׁר, bis dass. Diesen wird nämlich das hypothetische אִם angehängt, so bald sie sich nicht auf einen wirklichen, bestimmten, sondern bloss gedachten, allgemeinen Fall beziehen. Die Griechen drücken jenes אִם durch den Conjunctiv mit ἂν aus, welches nach dieser Analogie ursprünglich eine hypothetische Partikel zu seyn scheint. Wenigstens halte ich die Meinung Hermann's (*de partic. ἂν, init.*), welcher ἂν mit der Präposition ἀνὰ in Verbindung setzt, für ein wenig zu künstlich. Ezech. 40, 1: „im vierzehnten Jahre, nachdem die Stadt (wirklich) zerstört war (הֻכְּתָה)." — 4 Mos. 11, 20: „Speise will ich euch geben, bis dass sie aus eurer Nase gehn wird (יֵצֵא)." — Dagegen Jes. 6, 11: bis dass (irgend einmal) die Städte wüst geworden sind (עַד אֲשֶׁר אִם שָׁאוּ) LXX richtig: ἕως ἂν ἐρημωθῶσι). — Vergl. 1 Mos. 28, 15. 4 Mos. 32, 17. — Das אֲשֶׁר kann, nach dem Hebraismus, auch fehlen. 1 Mos. 24, 33: „ich werde nicht essen, bis dass (עַד אִם; d. h. ich weiss nicht, wenn es geschehn wird) ich geredet haben werde (דִּבַּרְתִּי)." Vergl. V. 19. Ruth 2, 21. Jes. 30, 17. In allen diesen Stellen steht das Präterit. nicht, als ob eine bestimmte Zukunft gemeint wäre (wie Ewald sagt, S. 661. Note. Vielmehr das Gegentheil), sondern weil die Handlung als schon vergangen gedacht wird. — Von אַחַר אִם findet sich nur Ein Beispiel, Ezech. 20, 39: nachdem, wie es scheint (dies drückt das hypothetische אִם aus), ihr nicht gehorchen wollt, so entweihet auch meinen Namen nicht."

34.

Sprachgebrauch von הָלַךְ.

Im Alten Test., wie im Homer, werden die Verba des Gehens gebraucht, um den Begriff fort zu umschreiben; mit dem Unterschiede jedoch, dass Homer nur das örtliche, das Alte Test. meist das zeitliche fort dadurch ausdrückt. Il. 2, 302: die Keren ἔβαν φέρουσαι, trugen fort. Il. 23, 699: οἰχόμενοι κόμισαν, sie trugen die Schaafe weg. Dagegen Jonas 1, 11: das Meer הוֹלֵךְ וְסֹעֵר, war gehend und stürmend, d. h. fortwährend stürmisch, oder: stürmte fort. — Ueber diesen hebräischen Sprachgebrauch ist nun Folgendes zu bemerken. 1) Nur in denjenigen Stellen, wo ein eigentliches Gehen nicht Statt finden kann, ist der allgemeine Begriff der Fortdauer anzunehmen. Richt. 14, 9 heisst: יֵלֵךְ אָכֹל nicht: Simson ass immerfort; sondern: er ging mit Essen, oder: ass während des Gehens. Aber 1 Sam. 2, 26 steht: der Knabe Samuel הֹלֵךְ וְגָדֵל וָטוֹב, parataktisch; er ging und zwar gross werdend und gut, für: er fuhr fort, gross zu werden und gut. 2) In dem Verbum an sich kann nur der Begriff der Fortdauer liegen, nicht der der Zunahme; welcher lediglich aus der Beschaffenheit des dabei stehenden Wortes fliesst. Daher Ps. 15, 2: הוֹלֵךְ תָּמִים, der fortwährend (aber nicht zunehmend) schuldlos ist. Statt des Adjectivs kann auch ein Substantivum als Ergänzung gesetzt werden. Jes. 33, 15: הֹלֵךְ צְדָקוֹת, wer fortwährend tugendhaft ist. Micha 2, 11: הֹלֵךְ רוּחַ, ein Mann, immerfort windig. Wiewohl in den beiden letzten Stellen das Substantiv auch als Accusat. gelten kann, mit הָלַךְ in der transitiven Bedeutung *sectari*. — Dagegen 1 Mos. 8, 5: die Gewässer waren הָלוֹךְ וְחָסוֹר, fortwährend im Abnehmen. 1 Sam. 14, 19: das Getümmel

יֵלֵךְ הָלוֹךְ וְרָב, wurde fortwährend grösser. 2 Sam. 3, 1: David הֹלֵךְ וְחָזֵק, war fortwährend stark werdend. Hier liegt der Begriff des Zunehmens deutlich in dem Beisatze. 3) Durch den hinzugesetzten *Infinit. absol.* wird die Art und Weise des Fortschrittes näher bezeichnet. Diesen Sprachgebrauch hat auch Homer. Das häufige *βῆ ἴμεν* oder *βῆ ἰέναι* sagt nichts anderes als: er ging fort (schrittmässig); während *βῆ θέειν* heisst: er lief fort (ging mit Laufen) Il. 2, 183. 302, und *ἤϊξεν πέτεσθαι* (Il. 21, 247): er stürzte mit Fliegen, oder im Fluge. In ähnlicher Parataxis nun steht 1 Mos. 8, 3: das Wasser verlief sich von der Erde הָלוֹךְ וָשׁוֹב, mit Gehn und sich Verlaufen, d. h. allmählig. 2 Sam. 5, 10: David ging mit Gehn und Grosswerden (הָלוֹךְ וְגָדוֹל), d. h. er wurde allmählig (nicht plötzlich, sondern gleichsam Schritt vor Schritt) grösser. — Anders ist der Fall Ps. 126, 5; wo durch den *Infin. absol.* nur der Gegensatz des Ausgehns und Eingehns hervorgehoben werden soll: „ausgeht mit Weinen, wer eine Hand voll Saamen trägt; aber ein- (heim-) geht mit Jubel, wer seine Garben trägt."

35.

Zu Hiob 6, 12 und Kohel. 10, 10.

Die erste dieser Stellen: „ist meine Kraft wie der Steine Kraft (so unverwüstlich)? oder ist mein Fleisch von Erz?" erläutert sich durch Il. 3, 60; wo Paris zu dem furchtlosen Hektor sagt:

αἰεί τοι κραδίη πέλεκυς ὥς ἐστιν ἀτειρής,
ὅςτ' εἶσιν διὰ δουρὸς ὑπ' ἀνέρος, ὅς ῥά τε τέχνῃ
νήϊον ἐκτάμνῃσιν, ὀφέλλει δ' ἀνδρὸς ἐρωήν.

Stein und Metall nämlich waren eine Bezeichnung des Unverwüstlichen, Dauerhaften. Daher Il. 21, 251:

οὔ σφι λίθος χρὼς, οὐδὲ σίδηρος d. h. sie sind nicht unverwundbar (Aehnlich Jes. 31, 3: die Aegypter sind Menschen und nicht Gott, und ihre Rosse sind Fleisch und nicht Geist). — Jenes ὀφέλλει ἐρωὴν (Il. 21, 251): „das Beil vermehrt den Schwung des Mannes," erinnert an die merkwürdige Stelle Kohel. 10, 10: „wenn stumpf ist das Eisen und er (nämlich der Holzhauer) wetzt nicht die Schneide (פָּנִים, das Vorderste; sonst פֶּה, *acies securis*), so muss er die Kräfte verstärken (um durch sie die mangelnde Schärfe zu ersetzen. חֲיָלִים יְגַבֵּר entspricht dem ὀφέλλει ἐρωὴν)." Der Ausdruck spielt auf das *acumen ingenii* an (denn es heisst gleich nachher: aber reichliches Gelingen schafft die Weisheit), und der Sinn ist: Weisheit erspart viele Anstrengungen, die der Thor aufwenden muss. Mit derselben Anspielung sagt Homer Il. 23, 315 von der Klugheit (μῆτις):

μήτι τοι δρυτόμος μέγ' ἀμείνων, ἠὲ βίηφιν.

36.

Ueber פָּנִים.

5 Mos. 7, 10: „Jehova vergilt seinen Hassern אֶל פָּנָיו לְהַאֲבִידוֹ." Dieses אֶל פָּנָיו übersetzt Luther: vor seinem Angesichte; welche Uebersetzung aber die Präposition אֶל nicht gestattet. Auch sieht man leicht, dass das Suffixum von פָּנָיו sich collectiv auf „seine Hasser" bezieht; denn gleich darauf wird die ganze Redensart mit dem Singular שֹׂנְאוֹ wiederholt. Gesenius (im Lexic. unter פָּנִים) übersetzt: auf der Stelle (wie *Vulg. statim*). Allein dies ist mehr Erklärung, als Uebersetzung. Ohne Zweifel ist der Sinn: in ihre Angesichter (LXX *κατὰ πρόσωπον*) d. h. öffentlich, und daher gewiss und fühlbar. Parallel ist das Homerische: *ὡςεί τι κακὸν ῥέζουσαν ἐνωπῇ*,

als habest du öffentlich etwas Böses gethan (Il. 5, 374). ἐνωπῇ ist nämlich nichts Anderes als eine adverbiell gewordene Zusammenziehung von ἐν und ὠπῇ, im Angesichte. Homer hat viele ähnliche Formeln, z. B. εἰς ὦπα, Od. 22, 405. 23, 107. ἄντα, Od. 1, 334. ἄντην, Il. 20, 75. 88. 24, 223. 630 und εἴςαντα, Od. 5, 217 (wo man vor Aristarch εἰς ὦπα las). 11, 143 — welche sämmtlich nach der Analogie des hebr. פָּנִים zu erklären sind. Dieses hat nämlich keineswegs die Grundbedeutung, welche ihm die meisten Wörterbücher geben: Gesicht (menschliches Antlitz); sondern פָּנִים ist die Vorderseite jedes Dinges, und daher der gerade Gegensatz von אָחוֹר, die Rückseite; wie man erkennt aus Ezech. 2, 10. 1 Chron. 19, 10. — Ist doch auch πρόςωπον ursprünglich nicht: das Menschengesicht; sondern: was dem Blicke (ὦπον) des Beschauers zugewandt ist (πρός), das Vordertheil. Hält man dieses fest, so haben viele Stellen weniger Auffallendes im Ausdrucke; z. B. Jes. 25, 7: Jehova vertilgt פְּנֵי הַלּוֹט. Das Antlitz des Schleiers, sagt man, steht hier für den Schleier selbst. Allein wer wird so sprechen? Vielmehr: die Vorderseite des Schleiers. Der Schleier nämlich hüllt die Menschen überhaupt ein: wenn sie nun, wie hier, sehn sollen, so muss vor Allem das die Augen bedeckende Vordertheil des Schleiers vernichtet werden. — Hiob 26, 9: „er fügt zusammen פְּנֵי כִסֵּה, das Vordertheil des Thrones;“ indem dieses bei einem Throne, als zum Sitzen bestimmt, allein in Betracht kommt. — Weil nun freilich die Vorderseite hauptsächlich nach dem menschlichen Antlitze bestimmt wird, so heisst פָּנִים ferner: das Gesicht; welche Bedeutung aber gar nicht häufig ist. Am meisten wird es zur Umschreibung der Partikeln vor und vorn gebraucht; ähnlich jenem Homerischen ἄντα und ὦπα. So wurde ἄντα παρ-

ειάων, vor oder vorn an den Wangen, Od. 1, 334 im Hebräischen ein לִפְנֵי erfordern. — Il. 20, 73 steht der eine Gott im Kampfe *ἄντα* des andern, d. h. vor ihm, ihm gegenüber. Eben so Jos. 10, 12: „Gott gab die Emoriter (Preis) לִפְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, vor den (nämlich verfolgenden) Israëliten." — 1 Mos. 24, 51: Rebekka ist לְפָנֶיךָ (nicht: dir übergeben, wie Gesenius meint; sondern) dir gegenüber: sie steht vor dir, so dass du reisen kannst. Ein Unterschied liegt nur darin, dass die homerische Präposition *ἄντα* nur locale Bedeutung hat, לִפְנֵי aber auch von der Zeit gebraucht wird. z. B. Amos 1, 1: לִפְנֵי הָרָעַשׁ, vor dem Erdbeben. — Das adverbiale vorwärts heisst im Homer *ἄντα*, Od. 6, 141 (s. Nitzsch zu der St.), *εἴςαντα* und *ἄντην* (wie in dem häufigen: *θεοῖς ἐναλίγκιος ἄντην*, d. h. an Gestalt). Das entsprechende לְפָנִים gebrauchen die Hebräer meist von der Zeit: vormals (wie das Latein. *ante*; welches wohl von *ἄντα* herstammt); Hiob 42, 11. Es steht jedoch auch vom Raume. Hiob 17, 6: ich bin ein Gespei in's Angesicht (לְפָנִים). — Merkwürdig ist auch 1 Sam. 1, 16: „gieb deine Magd nicht aus לִפְנֵי בַּת בְּלִיָּעַל, wörtlich: vor einer Nichtswürdigen, d. h. gleich einer solchen und daher: für eine solche. Vergl. Hiob 4, 19. — Genau eben so steht Il. 21, 331: *ἄντα σέθεν Ξάνθον μάχῃ ἤΐσκομεν εἶναι*, d. h. dir gleich. — Also 2 Mos. 20, 3: du sollst nicht andere Götter haben עַל פָּנָי, vor mir, d. h. gleich mir. — Wenn es Od. 23, 107 heisst: Jemanden *εἰς ὦπα ἰδέσθαι ἐναντίον*, so entspricht dieses völlig dem bekannten פָּנִים אֶל פָּנִים (5 Mos. 34, 10), Gesicht gegen Gesicht, d. h. ganz nahe.

37.

רַב als Adverbium.

Als Formel der äussersten Gränze (des *non plus ultra*) einer Sache bedient sich Homer gern des Adverbium ἅλις, es ist genug (ähnlich dem Horazischen: *jam satis nivis Jupiter misit*), entweder mit folgendem ὡς, Od. 2, 312; oder ὅτι, Il. 23, 670; oder auch bloss mit dem Dativ Dessen, dem die Gränze gesetzt wird. Il. 9, 376: ἅλις δέ οἱ! es sey ihm (damit) genug! er halte ein! — Die Hebräer gebrauchen in derselben Beziehung, und in parataktischer Weise, das Adjectiv רַב, viel mit Rücksicht auf den Zweck, d. h. genug und mehr als genug. Es folgt dann מִן mit dem Infinit. So 2 Mos. 9, 28: רַב מִהְיֹת קֹלֹת, genug ist von dem Seyn des Donners, d. h. genug ist des Donners gewesen. Die Person wird, ganz wie bei Homer, mit dem Dativ bezeichnet. 4 Mos. 16, 3: רַב לָכֶם, es sey euch genug! haltet ein! Die Sache selbst aber pflegt mit dem blossen Infinit. angefügt zu werden. 5 Mos. 1, 6: רַב לָכֶם שֶׁבֶת, genug habt ihr gewohnt. — Auf gleiche Weise steht Ps. 120, 6. 123, 4 das Femin. *in statu constr.* רַבַּת, mit folgendem *Verbo fin.* als Adverbium.

38.

Vom Oele und Fette entlehnte Ausdrücke.

Hier haben wir folgende vier Puncte zu unterscheiden:

1) Ps. 104, 15. 16 hat einen schönen Parallelismus, welcher aber durch die jetzige Versabtheilung gestört worden ist. Man muss so abtheilen:

Er lässt Gras keimen für das Vieh,
Und Kraut zum Dienste des Menschen;

Um zu schaffen Brot aus der Erde,
Und dass Wein erfreue des Menschen Herz;

Um glänzen zu machen das Antlitz von Oel,
Und dass Brot des Menschen Herz stütze.

In den beiden ersten Zeilen wird die Vegetation für Vieh und Menschen parallelisirt: in den vier folgenden wird das „zum Dienst des Menschen“ näher geschildert. Brot und Wein wachsen gleichsam aus der Erde, wiewohl nicht unmittelbar; denn sie müssen erst durch Menschen-Arbeit zubereitet werden. Parallel wird nun zuerst Brot und Wein, und darauf Wein und Brot genannt; und zweimal geht die Construction aus dem Infinitiv der Absicht in das *Verbum fin.* über. Hieraus ergiebt sich, dass in der fünften Zeile das Oel lediglich als Vergleichung stehe. Dem fröhlichen Weintrinker glänzt das Gesicht wie von Oel. Dies fordert der Parallelismus: auch haben die Hebräer nie das Gesicht mit Oel gesalbt. — Brot und Wein erscheinen hier als die beiden vorzüglichsten Lebensbedürfnisse des Menschen; und so heisst es auch Il. 19, 160—70: *σῖτον καὶ οἶνον* zu geniessen, *μένος ἐστὶ καὶ ἀλκὴ*, giebt Muth und Kraft, selbst die schwere Kriegsarbeit auszuhalten. — Vielleicht auf die Psalmen-Stelle anspielend, nennt daher Jes. 3, 1 das Brot מִשְׁעַן לֶחֶם, die Brot-Stütze; und in ähnlicher Weise sagt Homer Od. 5, 95: *ἤραρε θυμὸν ἐδωδῇ*, er stützte den Geist mit Speise.

2) Ps. 92, 11: „du erhebst mein Horn, wie des Einhorns; ich bin benetzt (בַּלֹּתִי) mit grünem d. h. frischem Oel.“ Zu dieser herkömmlichen Auslegung des zweiten Gliedes könnte man vergleichen Il. 11, 631. Od. 10, 234 wo von *μέλι χλωρὸν*, grünem d. h. frischem Honig die Rede ist; so wie umgekehrt Theophrast Cha-

rakt. 11, 4. 19, 3 σαπρὸν ἔλαιον, faules Oel genannt wird. Indessen hat jene Auslegung grosse Schwierigkeiten. Erstens ist dies die einzige Stelle, wo רַעֲנָן in solcher Verbindung vorkäme; und gleich V. 15. steht es vom frischen Alter (*viridis senectus*). Sodann muss die Verbindung der Bilder vom erhobenen Horn, und vom Gastmahl, wo man sich mit Oele salbt, als seltsam auffallen. De Wette citirt zwar die Parallelstelle Ps. 23, 5; allein dort wird das Bild vom Gastmahle weiter ausgeführt. Endlich, was die Hauptsache ist, בָּלַל heisst nur mengen, nie benetzen, viel weniger intransitiv: benetzt seyn. Vergl. 1 Mos. 11, 9. 10. Hos. 7, 8 und das öfter vorkommende: Mehl mit Oel gemengt (בְּלוּל בַּשֶּׁמֶן, 3 Mos. 2, 4. 5). — Die LXX übersetzen: τὸ γῆράς μου ἐν ἐλαίῳ πίονι. Sie haben folglich, wie auch die hebr. Ausgaben, בַּלֹּתִי als Milra gelesen, nicht als Millel, von בָּלָה, alt seyn. Nun finden wir Hiob 21, 13: יְבַלּוּ בַטּוֹב יְמֵיהֶם (wo das Kri erleichternd, aber unnöthig, יְכַלּוּ, *consumunt* hat): sie machen alt in Glück ihre Tage, d. h. erreichen ein glückliches Alter. Hiermit ist unsere Stelle offenbar parallel. Nämlich wenn wir zu בַּלֹּתִי (Infinit. in Piel von בָּלָה) suppliren יָמִים, so bedeutet es: mein Altwerden, mein Alter. Oder בַּלּוֹת steht als Steigerungsform geradezu für: Altwerden. Nun könnte man רַעֲנָן wie die LXX mit שֶׁמֶן verbinden; so dass wir wieder auf das frische Oel kämen. Allein noch treffender fasst man es als Prädikat, und übersetzt: „mein Alter ist von Oele frisch.“ Dies stände dann wieder, wie Ps. 104, bloss als Vergleichung: wie von Oele, und so entspräche unser בְּשֶׁמֶן dem בְּטוֹב bei Hiob. Aehnlich ist der Ausdruck, den Nestor im Homer so oft von sich gebraucht:

εἴθ' ὣς ἡβώοιμι, βίη δέ μοι ἔμπεδος εἴη!

Entschieden wird diese Auslegung gerechtfertigt durch

V. 14. 15: „die Frommen gleichen der (noch im Alter saftreichen) Palme und Ceder: noch im Alter sind sie דְּשֵׁנִים וְרַעֲנַנִּים, fett und frisch.“ Der Dichter hofft also von Jehova Sieg über seine Feinde und eine *viridis senectus.*

3) In den beiden vorhergehenden Stellen haben wir das Oel als bildliche Bezeichnung des Glänzenden und Kräftigen gefunden. Dieses wird weniger auffallen, wenn wir uns erinnern, dass auch Homer gern den Oel-Glanz nennt, wo er einen Glanz wie von Oel meint. Zwar gehört Od. 7, 107 nicht hieher; denn die *ὀθόναι,* von denen *ἀπολείβεται ὑγρὸν ἔλαιον* sind Zeuge, so dicht gewebt, dass das Oel an ihnen, ohne einzudringen, abfliesst (S. Nitzsch zu der St.). Allein die glatten Steinsitze, *ἀποστίλβοντες ἀλείφατος* (Od. 3, 408), und die Kleider, *ἦκα στίλβοντες ἐλαίῳ* (Il. 18, 596) glänzen nur wie von Oel. Man wird also mit der ersten dieser Stellen 1 Mos. 28, 18 nicht vergleichen dürfen, wo Jakob zu Bethel einen heiligen Stein salbt. Solche gesalbte Steine (auch *βαιτύλια* genannt; welchen Namen man von Bethel ableiten will. S. de Wette bibl. Archäologie, §. 192.) kennt dagegen Theophrast, wenn er Charact. 16, 1 vom Abergläubischen sagt: er pflege *τῶν λιπαρῶν λίθων, τῶν ἐν ταῖς τριόδοις, παριὼν ἐκ τῆς ληκύθου ἔλαιον καταχεῖν.* — Sind ferner Il. 18 die Kleider gewiss nicht mit Oele gesalbt, so wird man auch Bedenken tragen, Ps. 133, 2 zu übersetzen:

Wie das feine Oel auf dem Haupte,
Das herabfliesst auf den Bart, den Aarons-Bart,
Das herabfliesst auf den Saum seiner Gewänder.

Denn so hätten wir wieder, gegen den Gebrauch des Alterthums, Kleider mit Oel gesalbt. Vielmehr zeigt selbst

der Unterschied von יָרֵד und שֶׁיֹּרֵד, dass das letztere sich beziehe auf **d e n B a r t**,

d e r h e r a b f l i e s s t auf den Saum seiner Gewänder.

4) Die verschiedenen Arten von Fett werden bei den Hebräern eigentlich so unterschieden, dass שֶׁמֶן das vegetabilische (Oel) bezeichnet, חֵלֶב das animalische (Speck oder Schmeer), und דֶּשֶׁן das innerliche Fett (Mark) sowohl der Pflanzen, als der Thiere. Indessen werden diese drei Wörter, ihrer natürlichen Verwandtschaft wegen, oft mit einander verwechselt, und zwar hauptsächlich im bildlichen Sprachgebrauche. 5 Mos. 32, 14. 15: „Israël ass das Fett (חֵלֶב) der Lämmer und Widder, und das Fett (חֵלֶב) des Weizens; und dadurch ward er feist (יִשְׁמַן) und übermüthig.“ — Richt. 3, 29: „die Israëliten schlugen die Moabiter, (und zwar) jeden שָׁמֵן und אִישׁ חַיִל d. h. die Angesehenen und Tapferen unter ihnen.“ — Ps. 17, 10: „sie verschliessen ihr Fett (חֶלְבָּמוֹ), d. h. ihren R e i c h t h u m behalten sie egoistisch für sich.“ Andere erklären: „ihr unempfindliches Herz (*cor pingue*) verschliessen sie;“ was aber kein so deutliches Bild giebt. — Verwandten Inhalts ist Ps. 73, 7: „ihr Auge tritt hervor (יָצָא, malerischer Ausdruck des stolz um sich Blickenden) מֵחֵלֶב, d. h. entweder: a u s dem Fette, aus einem wohlbeleibten Körper, oder: w e g e n des Fettes, wegen ihres Wohlstandes und Reichthums.“ — Ps. 23, 5 fliessen die Begriffe deutlich in einander: „du fettest (דִּשַּׁנְתָּ) mit Oele (שֶׁמֶן) mein Haupt.“ Eben so Jes. 30, 23: „ihr Brot ist markig und fett (דָשֵׁן וְשָׁמֵן).“ — Auch Homer verbindet bekanntlich mit den Wörtern ö l i g, f e t t, m a r k i g die Vorstellungen von Glanz, Ueberfluss, Reichthum und Gesundheit. Nicht genug, dass er die *ἄλφιτα* (Graupen) *μυελὸν ἀνδρῶν* nennt (Od. 20, 108): er kennt auch *λιπαραὶ* (von *λίπας*,

Fett) *θέμιστες* (Il. 9, 297), fette, d. h. reichliche Abgaben. Ferner ist *ῥῆγος σιγαλόεν* (Od. 13, 118; vergl. 5, 86) für *σιαλόεν* mit eingeschobenem *γ*, von *σίαλος*, Speck, also — glänzendes Gewand. Endlich wer kennt nicht die oft vorkommenden *πίονα ἔργα* (Od. 4, 319), oder *πίονα οἶκον* (Od. 9, 35)? — Im Lateinischen hat *opimus* denselben Nebenbegriff. — Eine Metonymia, ähnlich dem Lateinischen *pingue ingenium*, liegt in הַשְׁמֵן (Jes. 6, 10): mache unempfindlich!

39.

Zu Hiob 1, 16—18.

In diesen Versen (und 1 Mos. 24, 45) wird eine gedrängte Folge der Ereignisse gemalt, mit den Worten: während der Eine Unglücksbote noch sprach, kam schon ein anderer. — Auch Homer drückt ein unerwartetes Zusammentreffen von Wort und That so aus: *οὔπω πᾶν εἴρητο ἔπος, ὅτ' ἄρ' ἤλυθον αὐτοί.* Il. 10, 540. vergl. Od. 16, 11. 351. — Der einfache Sinn der Urwelt hob ein solches Zusammentreffen hervor, weil er eine göttliche Wirkung darin erkannte. Dass im Hiob von dem allgemeinen Sterben nur Einer übrig bleibt, das Unglück anzusagen, ist ebenfalls ein Zug, den Homer anführt; Il. 4, 379. 12, 73.

40.

Zu Matth. 11, 15. 13, 13—15.

In der ersten Stelle spricht der Heiland das oft wiederholte Epiphonem aus: „wer Ohren hat, zu hören, der höre!" In der zweiten sagt er mit den Worten von Jes. 6, 9. 10: „das Volk hat Augen und Ohren, sieht und hört

aber nicht; d. h. es fehlt ihm nicht an den Mitteln zur Einsicht, wohl aber am Willen." — Das Eindringliche dieses Ausdrucks, und seine Natürlichkeit, ergiebt sich aus der fast wörtlichen Parallele Il. 15, 128 ff.; wo Athene den unverständig wüthenden Ares also anredet:

μαινόμενε! φρένας ἠλὲ! διέφθορας· ἦ νύ τοι αὔτως
οὔατ' ἀκουέμεν ἐστὶ, νόος δ' ἀπόλωλε καὶ αἰδώς.

41.

Redensarten und Bilder, von den Gliedern des menschlichen Körpers entlehnt.

Es ist in der sinnlichen Anschaulichkeit der ältesten Sprachen gegründet, dass sie gern metonymisch die einzelnen Glieder des Körpers nennen anstatt der Thätigkeit, wozu dieselben gebraucht werden. So namentlich die Füsse anstatt des Gehens und Kommens, das Auge anstatt des Sehens, die Hand anstatt des Wirkens. Diese Metonymie gebrauchen sie aber in viel weiterer Ausdehnung, als die neueren Sprachen; wovon wir folgende Beispiele mittheilen wollen.

1) Il. 9, 523 sagt Phönix zum Achilleus von den Gesandten der Achäer: *τῶν μὴ σύγε μῦθον ἐλέγξῃς, μηδὲ πόδας*, beschäme nicht (ganz wie הֵבִישׁ) ihre Rede und ihre Füsse, d. h. lass sie nicht vergeblich geredet haben und gekommen seyn. Hieraus erläutert sich 1 Mos. 30, 30; wo Jakob zu Laban spricht: „Gott hat dich gesegnet לְרַגְלִי, nach meinem Fusse, d. h. nach meinem Kommen zu dir." Eben so 33, 14: „ich werde ziehen לְרֶגֶל הַיְלָדִים, nach dem Fusse der Kinder, d. h. nach ihrem Vermögen, zu marschieren.

2) Xenophon erzählt in der Cyropädie 8, 2, 10 und 6, 16 seinen Griechen als etwas Seltsames: dass Cyrus

Diejenigen, welche ihm insgeheim hinterbrachten, *ὅσα καιρὸς αὐτῷ εἴη πεπύσθαι*, genannt habe *βασιλέως ὦτα καὶ ὀφθαλμούς*. Diese Art von geheimer Polizei war überhaupt im ganzen Morgenlande unter jenem Namen bekannt. Denn nicht nur unter Artaxerxes kommt ein gewisser Artasyras als *βασιλέως ὀφθαλμὸς* vor (*Plutarch. Artaxerx. cap.* 12), sondern schon in den alten Indischen Gesetzen des Menu (Kap. 9. §. 256) wird solcher Augen des Königs gedacht. Kein Wunder daher, dass Philo (*de Somniis, pag.* 586. *D. ed. Höschel*) die Engel, als Diener der Gottheit, *μεγάλου βασιλέως ὦτα καὶ ὀφθαλμοὺς* nennt. Im Alten Test. finden wir, wenn auch nicht diesen Sprachgebrauch, doch einen ähnlichen. 4 Mos. 10, 31 bittet Moses den Jethor, die Israëliten als Wegweiser durch die Wüste zu begleiten: הָיִיתָ לָּנוּ לְעֵינָיִם, „du wirst uns statt Augen dienen."

Nach einer schönen Metapher nennt der Hebräer Quellen (die gleichsam aus der Erde hervorgucken) עֵין הַמַּיִם ein Wasser-Auge, 1 Mos. 16, 7. 24, 30 und häufig (wovon מַעְיָן, ein Quellort). Das griechische *ὀπή*, Loch (Hebr. 11, 38) oder Quelle (Jak. 3, 11) ist auf dieselbige Metapher zurückzuführen (*ὄπτομαι*).

3) Am ausgedehntesten aber wird die Hand, als das Instrument alles Wirkens, zu mancherlei theils eigentlichen, theils bildlichen Redensarten benutzt: worin der hebräische und der homerische Sprachgebrauch fast immer merkwürdig übereinstimmen. Dahin gehört schon der Ausdruck אֶבֶן יָד (ein Hand-Stein), 4 Mos. 35, 17; d. h. ein Stein, den die Hand fassen kann (wie V. 18: כְּלִי עֵץ יָד, ein hölzernes Hand-Geräth); entsprechend dem homerischen *χερμάδιον* (von *χείρ*), Il. 4, 417. 5, 302 (späterhin auch *χέρμα* genannt). — Einen Kämpfer, welcher die linke Hand gleich der rechten gebrauchen kann, oder, wie wir

zu sagen pflegen, **links ist**, nennt Homer Il. 21, 163 *περιδέξιος* (wofür später *ἀμφιδέξιος*). Im Hebräischen heisst derselbe אִטֵּר יַד יְמִינוֹ. Gesenius erklärt dieses aus dem Arabischen durch **gebunden** an der rechten Hand. Allein da אִטֵּר keine passive, sondern eine Piëlische (Steigerungs-) Form ist, so wird man richtiger an das hebräische אָטַר, **schliessen** (Ps. 69, 16) denken, und übersetzen: einer der die rechte Hand zu schliessen, oder nicht zu gebrauchen pflegt. Ehud erhält dieses Prädikat Richt. 3, 15; und die 700 Schleuderer, deren 20, 16 gedacht wird; so dass man wohl sieht, wie es im Alterthume als eine besondere Merkwürdigkeit angesehn wurde. — Den 2 Mos. 13, 18. Richt. 7, 11 vorkommenden Ausdruck חֲמֻשִׁים hat man erklären wollen aus dem Arabischen خمس tapfer seyn (wovon die Hamusa, eine Sammlung Arabischer Heldenlieder), also die **Tapfern**, die Krieger. Allein 2 Mos. 13. ist diese Bedeutung nicht anwendbar; denn wenn es da heisst: die Kinder Israël zogen aus Aegypten חֲמֻשִׁים, so muss dieses, nach dem ganzen Zusammenhange, die **Ordnung des Zuges** anzeigen. Man sieht auch hier wieder, wie bedenklich es sey, ohne Noth lexikalische Hülfe aus den verwandten Dialecten zu entnehmen. Wir haben nämlich im Hebräischen das Stammwort חָמֵשׁ, fünf; folglich sind חֲמֻשִׁים die **gefünferten**; wobei es willkührlich ist, mit J. D. Michaëlis, an „Haufen von funfzig" zu denken. Vielmehr ist dies ein alterthümlicher Ausdruck, von den **fünf Fingern der Hand** entlehnt, nach denen man in der ältesten Zeit Alles zu zählen pflegte; also: **gezählt**, geordnet, geschaart. Zum Beweise können wir uns auf Homer berufen, welcher Od. 4, 412 von dem seine Robben musternden Proteus sagt: *πάσας πεμπάζεται*, d. h. er **zählt** sie, wie ein Hirt seine Schaafe. — Im

bildlichen Gebrauche nun ist die Hand zunächst Symbol der Macht. So in der häufig vorkommenden Phrase: Gottes starke Hand und ausgereckter Arm, Ps. 136, 12. Daher denn auch für das Werk, als Beweis der Macht. 2 Mos. 14, 31: הַיָּד הַגְּדוֹלָה, die grosse Hand, welche Jehova an den Aegyptern gethan hat; d. h. das grosse Werk. Wenn also Il. 15, 695 Zeus den Hektor forttreibt *χειρὶ μάλα μεγάλῃ*, so ist das auch: mit sehr grosser Macht. — Daher ferner Symbol des Schutzes. Wie Homer oft, und besonders von der Gottheit sagt: *χεῖρα ὑπερέχειν τινι*, die Hand über Einem halten, ihn schützen (Il. 9, 420. 687); so wird auch das יַד יי״ עֲלֵפ״ in demselben Sinne gebraucht (Esra 7, 9. Nehem. 2, 8). — Aus dieser Ansicht erklären sich denn auch die Ausdrücke: יֵשׁ לְאֵל יָדִי; meine Hand dient zum Gott (ich vertraue auf sie. *Virgil. Aen.* X, 773: *dextra mihi Deus est)*; 1 Mos. 31, 29. vergl. Habak. 1, 11. Hiob 12, 6. — Und Il. 16, 630: *ἐν γὰρ χερσὶ τέλος πολέμου, ἐπέων δ' ἐνὶ βουλῇ.* —

42.

Thiernamen zur Bezeichnung von Menschen.

Hierin zeigt sich die Verschiedenheit des orientalischen und occidentalischen Genius. Der erstere, groteske Symbole liebend, trägt manche Thiernamen geradezu auf Menschen über, wo der letztere höchstens eine Vergleichung ausspricht. In dem Segen Jakobs 1 Mos. 49. ist Isaschar ein knochenstarker Esel (V. 14), Naphthali eine schlanke Hirschkuh (V. 21), Benjamin ein reissender Wolf (V. 27). Jesaia 14, 9 nennt alle Fürsten עַתּוּדֵי אָרֶץ, Böcke der Erde. Zachar. 10, 3. unterscheidet Hirten und Böcke d. h. wohl: Ober- und Unterbefehlshaber. —

Mächtige Feinde werden Ps. 22, 13. als Rinder (פָּרִים) und mächtige Stiere (אַבִּירִים), V. 17 aber als eine Rotte von Hunden dargestellt. Ausserdem heisst Hund (besonders todter Hund) ein verächtlicher Mensch (1 Sam. 17, 43. 24, 15), oder ein vor Hunger wüthend umherlaufender (Ps. 59, 7. 15), oder endlich ein unverschämter, besonders *in re venerea* (Philipp. 2, 2. Apokal. 22, 15). — Ja, so weit ging die Demüthigkeit der morgenländischen Hofsprache, dass selbst der Held David sich vor König Saul einen einzigen Floh (פַּרְעֹשׁ) nannte (1 Sam. 24, 15). — Im Homer ist diese Hofsprache unbekannt. Il. 3, 196 wird zwar Odysseus beschrieben, wie er *κτίλος ὥς* die Reihen der Männer durchwandelt; und Il. 13, 492 folgen die Krieger dem Fürsten, wie Schaafe dem Widder; auch wird daselbst V. 824 Aias ein *βουγάϊος*, ochsenstolz, genannt. Aber weiter als zu solchen Vergleichungen kommt es nicht. Nur die Schimpfwörter Hund oder Hundsgesicht (*κυνῶπα*) legen die homerischen Griechen wohl sich selbst oder Andern bei (Il. 6, 344), und vom Agamemnon sagt Achilleus Il. 1, 225: er hat das Ansehn eines (muthigen) Hundes, aber das Herz eines Hirsches.

Ein besonderes Bild der Furchtsamkeit ist noch der Vogel, und namentlich die Taube. So heisst es Ps. 11, 1: „flieht auf euren Berg, ein Vogel; d. h. wie ein schüchterner Waldvogel." Und Ps. 68, 14 werden furchtsame und doch wohlgeputzte Krieger gar „Flügel der Taube genannt, bedeckt mit Silber, und ihre Schwingen mit grünlichem Golde *)." — Aehnlich so im Homer

*) *Ewald Animadverss. in nonnullos Psalmor. locos. Gott.* 1828; nimmt die Tauben als Bild der Landwirthschaft (sitzt nicht bei euren Hürden und bei den Tauben!); allein dann

Il. 21, 493 (vergl. 22, 140), *φύγεν, ὥςτε πέλεια, ἥ κοίλην εἰςέπτατο πέτρην.*

In Folge des oben bemerkten Unterschiedes kannten nun auch die alten Griechen den symbolischen Gebrauch der Hörner nicht, womit im Morgenlande Sieger, Fürsten und Götter im Bilde geschmückt erschienen, zur Bezeichnung ihrer Macht. Den Ursprung dieses Gebrauchs sieht man Micha 4, 13; wo der Prophet zu Zion sagt: „auf, und drisch! denn ich will deine Hörner eisern und deine Klauen ehern machen." — Deutlicher schon hält 1 Kön. 22, 11—18 Zedekia, ein Pseudoprophet, sich eherne Hörner an die Stirne, um durch dieses Symbol dem Könige Sieg zu verkündigen. Im Daniel endlich und der, ihm folgenden Apokalypse, sind gehörnte Thiere das Sinnbild mächtiger Könige und ganzer Dynastieen geworden. — Wie natürlich ein solches Sinnbild sey, lehrt eine Stelle des Herodot 6, 50; wo Kleomenes, König von Sparta, zu einem Aegineten, Krios, der sich ihm widersetzt hatte, auf seinen Namen (Widder) anspielend sagt: „beschlage dir nun, o Widder, die Hörner mit Kupfer (*ἤδη νῦν καταχάλκου, ὦ κριὲ, τὰ κέρεα*); denn du wirst in grosses Unglück gerathen (*ὡς συνοισόμενος μεγάλῳ κακῷ*). — Es war daher ganz ungriechisch, wenn sich die Syrisch-Macedonischen Könige auf ihren Münzen mit Widderhörnern am Kopfe abbilden liessen; wie denn noch jetzt im Orient Alexander der Grosse den Namen Escander Dsul Karnein (*bicornis*, der Gehörnte) führt.

---

scheint mir die Ausmalung der schimmernden Taubenflügel nicht genug motivirt zu seyn.

43.

Zu Matth. 1, 25. Luc. 2, 7.

Wenn in diesen Stellen Jesus der πρωτότοκος υἱὸς der Maria genannt wird, so hat man wohl behauptet (s. Schleussner u. d. W.), schon in diesem Worte liege ausgesprochen, dass Maria späterhin mehrere Kinder gebohren, Jesus folglich leibliche Brüder gehabt habe. Allein mit Unrecht. Denn Homer, welcher das Wort im activen Sinne (von der Mutter) gebraucht, erklärt dasselbe durch einen Zusatz, welcher beweisst, dass es sich nur auf die vorhergehende Zeit beziehe, keineswegs auf die nachfolgenden Geburten. Il. 17, 5:

μήτηρ πρωτότοκος, οὐ πρὶν εἰδυῖα τόκοιο.

44.

Bildliche Bezeichnung des Sohnes.

Il. 22, 86 redet Hekabe ihren Sohn Hektor an als φίλον θάλος, lieber Schössling! weil sie ihn selbst gebohren hatte (ὃν τέκον αὐτή). Und häufig wird im Homer von einem Jünglinge gesagt: ἀνέδραμεν ἔρνεϊ ἶσος, er lief auf, wuchs wie ein Sprössling oder Steckling; Il. 18, 56. Od. 14, 175. Auch Od. 6, 157—167 nennt Odysseus die Nausikaa ein θάλος ihrer Aeltern und vergleicht sie mit dem ἔρνος der Palme, welches zu Delphi neben dem Altar aufgeschossen sey (ἀνήλυθεν). Beide Wörter scheinen sich so zu unterscheiden, dass θάλος (von θάλλω) den grünen Zweig bedeutet, der aus dem Baume hervorschiesst, ἔρνος aber (von ἔρω, *sero*, der Reihe nach pflanzen) den selbstständig aus der Erde, oder aus der Wurzel wachsenden Sprössling. Der Vergleichungspunct des bildlichen Gebrauches liegt also bei Beiden in dem Wach-

sen, Grünen und in der Frische; *θάλος* hat aber noch den Nebenbegriff der Abstammung von einem Andern, welcher in *ἔρνος* nicht liegt. — In demselben Bilde wird im Alten Test. der Messias oft ein Sprössling Jehova's oder David's genannt. Jes. 4, 2: צֶמַח יְהוָה, der von Jehova Entsprossene; daher bei Jeremia und Zacharia Zemach als *nomen proprium*. Jes. 11, 1. heisst er ein חֹטֶר aus dem abgehauenen Stamm, und ein נֵצֶר aus der Wurzel Isai's; ganz entsprechend jenem *ἔρνος*. Od. 6. Die LXX haben Jenes durch *ῥάβδος*, dieses durch *ἄνθος* gegeben. Hengstenberg Christol. des Alten Test. Th. 2. S. 6. behauptet, in נֵצֶר liege der Begriff des Verächtlichen; allein aus Jes. 14, 19 sieht man deutlich, dass dieses nicht der Fall sey; denn hier ist נִתְעָב, verachtet, ausdrücklich als neue Bestimmung hinzugesetzt. Vielmehr ist נֵצֶר nach der Etymologie das Bewahrende, Erhaltende, insofern der Sprössling den Stamm erhält. Also auch hier liegt im Bilde nur das frische Wachsen. — Endlich Jes. 53, 2 heisst der Knecht Jehova's יוֹנֵק, ein Schössling (weil er aus dem Stamme seine Säfte saugt). Das dabei stehende Verbum יַעַלֶה, er schiesst auf, erinnert deutlich an das Homerische *ἀνέδραμε* und *ἀνήλυθεν*.

45.

Zu Jes. 34, 13 und Amos 8, 8.

Nach allgemein dichterischer Art wird das was hoch ist, als sich erhebend dargestellt; indem so an die Stelle der todten Ruhe Leben und Bewegung tritt. Daher z. B. *surgunt palatia*, die Berge erheben sich u. s. w. Noch kühner aber ist die poëtische Licenz, wenn auch dasjenige, was auf einer Sache sich erhebt, als ein

Wachsen der Sache selbst ausgedrückt wird. So Jes. 34, 13: ihre Paläste erheben sich (עָלְתָה, wachsen auf) als Dornen, d. h. sie werden von Dornen überwachsen. Vergl. Sprüchw. 24, 31. Und Amos 8, 8. 9, 5. wird gar eine steigende Ueberschwemmung des Landes so beschrieben: „das Land steigt auf wie der Nil.“ Indessen finden sich bei den Klassikern doch ähnliche Licenzen. Il. 18, 564: der Weinberg ἑστήκει χάμαξι, stand von Weinpfählen, für: auf ihm standen Weinpfähle. Völlig jenem hebräischen Sprachgebrauche parallel ist *Claudian*. XLVIII, 29: *roseis cubilia surgunt floribus*, das Lager ist hoch bedeckt mit Rosen.

46.

Zu 1 Cor. 14, 8.

„Wenn die Posaune (σάλπιγξ) einen undeutlichen Ton (ἄσημον φωνὴν) giebt, sagt der Apostel: wer wird sich zum Streite rüsten?“ Nicht ohne Absicht nennt er hier die Posaune: denn es ist die Rede von den Lehrvorträgen in der Gemeinde, welche theils ein Kampf gegen die Trägheit der Zuhörer selbst seyn, theils dieselben zum Kampfe gegen das Böse aufrufen sollen. Das Treffende dieser Vergleichung ergiebt sich aus Il. 18, 219, wo Athene die Griechen zum Kampfe auffordert mit heller Stimme,

ὡς δ᾽ ὅτ᾽ ἀριζήλη φωνὴ, ὅτε τ᾽ ἴαχε σάλπιγξ.

Ein Lehrvortrag mit undeutlicher Stimme, will also der Apostel sagen, verfehlt gänzlich seines Zweckes.

47.

Zu Zachar. 9, 9.

Der Messias, welcher nach Besiegung der Feinde triumphirend in Jerusalem einzieht, wird hier צַדִּיק וְנוֹשָׁע,

fromm und gerettet genannt. Man hat schon längst bemerkt, dass dieses gerettet so viel als siegreich (*servatus e belli periculis*) bedeuten solle. Unter anderen Beweisen lässt sich dafür auch das Homerische *καμμονίη* anführen, welches eigentlich das Uebrigbleiben (*καταμονίη*) im Kampfe, und dann *per consequens* den Sieg anzeigt. Il. 22, 257 sagt Hector zum Achilleus: wenn Zeus mir *καμμονίην* giebt. Hier kann zwar, weil von einem Kampfe auf Tod und Leben die Rede ist, das Wort seine ursprüngliche Bedeutung: das Ueberleben, behalten: allein man sieht doch daraus den Zusammenhang mit der Bedeutung: Sieg. Aber Il. 23, 661, wo von den Faust-Kampfspielen die Rede ist, kann das Ueberleben nicht wohl gemeint seyn; sondern hier ist *καμμονίη* Sieg überhaupt. — Beim Zacharias wird die Bedeutung: siegreich auch durch den Parallelismus bestätigt. Denn es heisst:

Siehe, dein König wird zu dir kommen
Fromm und gerettet,
Sanftmüthig und auf einem Esel reitend,
Und auf einem Füllen von Eselinnen.

Hier entspricht צַדִּיק (fromm und gütig) dem עָנִי (sanft und herablassend); und eben so נוֹשָׁע dem רֹכֵב. Was das Letztere anbetrifft, so kann ich das Reiten auf einem Esel nicht, mit D. Hengstenberg Christol. des Alten Test. Th. 2. S. 128. für ein Zeichen der Niedrigkeit halten. Denn des Parallelismus nicht zu gedenken, so ist unwidersprechlich, dass Fürstensöhne zum Prunk und zum Zeichen des Friedens auf עֲיָרִים ritten (Richt. 10, 4. 12, 14); wie denn auch Richt. 5, 10. die Fürsten nach der Schlacht triumphirend auf weissen Eselinnen sitzen. Die letzte Zeile des Zachar. ist für nichts weiter zu halten, als für eine nachdrucksvoll verweilende Ausmalung des vorhergehenden חֲמוֹר. Von עוּר, *expergisci*, ist עַיִר ein aufgewecktes,

muntres, junges Thier; und das seltsame: Sohn der Eselinnen steht aus keinem andern Grunde, als weil hier nur der abstracte Begriff des Eselgeschlechts angezeigt werden soll. Vergl. einen ähnlichen Gebrauch des Plurals bei Ewald Krit. Gramm. S. 584. Also der Sinn: „auf einem Esel und zwar auf einem jungen Esel."

48.

Zu Habak. 3, 10.

Es sahn dich, bebten die Berge.
Ein Regenschauer zog vorüber.
Die Meersfluth liess ihre Stimme hören;
Hoch hob sie die Hände empor.

Man hat diese Personification der leblosen Natur kühn, fast zu kühn gefunden; allein wie nahe sie der dichterischen Anschauung liege, zeige uns *Virgil. Ecl.* V. 62:

Ipsi laetitia voces ad sidera jactant
Intonsi montes: ipsae jam carmina rupes,
Ipsa sonant arbusta.

49.

Namen der Obrigkeiten im Neuen Test.

Sie heissen *ἄρχαι* und *ἐξουσίαι* 1 Cor. 15, 24. Col. 1, 16. Eph. 1, 21. 6, 12; *δόξαι* dagegen Juda V. 7. und 2 Petr. 2, 10. Gewöhnlich nun leitet man diese Bedeutung von *ἄρχαι* aus dem griechischen Sprachgebrauche ab; wo sie allerdings häufig vorkommt. So Xenophon Cyrop. VIII, 7, 5: er lud zu Tische seine Freunde *καὶ τὰς Πέρσων ἄρχας*. Vergl. Schneider im Index zur Cyrop. unter *ἄρχη*. *Ἐξουσίαι* und *δόξαι* dagegen sollen hellenistischer Sprachgebrauch seyn und dem Chaldäischen שָׁלְטָן und dem

Hebräischen גִּבּוֹר entsprechen. Allein weit näher liegt es, diese Wörter aus dem Lateinischen abzuleiten. Waren doch gerade damals alle Obrigkeiten in der *οἰκουμένῃ* von den Römern angestellt: nichts natürlicher also, als dass die römischen Namen derselben in allen Sprachen der beherrschten Völker übersetzt wurden! *Imperia* für *imperatores* steht z. B. *Valer. Max.* I, 1, 9 und häufig schon bei *Cicero.* S. die Beweisstellen bei Scheller. Was aber *potestas* betrifft, so zeigt den Uebergang der Bedeutungen *Plin. Epist.* VIII, 24: *male vim suam potestas aliorum contumeliis experitur.* Der abstracte Begriff Macht steht hier, nach dem Zusammenhange, augenscheinlich für das concrete: obrigkeitliche Person. Und Juvenal sagt X, 100 geradezu: *potestas Gabiorum* für *magistratus*; wie auch I, 110. 117: *sacer honos* eben so gebraucht ist. Der Sprachgebrauch schreibt sich schon aus dem Zwölftafel-Gesetze her; aus welchem *Cicero de Legg.* III, 3 die Worte anführt: *imperia, potestates ex urbe exeunto. Honores* endlich war bei den Römern fast der herrschende Name für: obrigkeitliche Aemter; weil sie ursprünglich unentgeltlich verwaltet wurden. So *Cic. ad Divers.* I, 8: *honoribus amplissimis perfunctus;* und häufig im Panegyricus des Plinius. Daher also unser *δόξαι.*

50.

Zu 2 Cor. 7, 10.

Luther übersetzt: „die göttliche Traurigkeit wirket zur Seligkeit eine Reue, die Niemand gereuet.“ Entspricht nun auch diese Uebersetzung dem griechischen: *μετάνοιαν ἀμεταμέλητον* (eine Sinnesänderung, die nicht zu bereuen ist) nicht ganz genau; so liegt doch jedenfalls

in den Worten des Apostels eine Alliteration und ein Oxymoron, deren um dieselbe Zeit auch *Plinius Epist.* VII, 10 sich bedient hat: *superest, ne provincia agat poenitentiam poenitentiae suae*, d. h. dass sie es nicht bereue, Reue an den Tag gelegt zu haben.

51.

Zu Kohel. 10, 20.

Hier wird die, in der despotischen Regierungsform des Morgenlandes gegründete Klugheitsregel gegeben:

Auch unter deinen Bekannten fluche dem Könige nicht!
Und in deinem Ruh-Gemach fluche dem Tyrannen nicht!
Denn des Himmels Vögel könnten den Laut forttragen
Und die Geflügelten (z. B. Fliegen) könnten das Wort aussagen.

Der gute Rath ergeht wohl besonders an reiche Privatpersonen; denn ganz ähnlich äussert sich, in einer eben so verrätherischen Zeit, Juvenal IX, 102:

Secretum divitis ullum
Esse putas? servi ut taceant, jumenta loquentur,
Et canis et postes et marmora.

Ich bemerke nur, dass מַדָּע, Kohel. 10. unmöglich das B e w u s s t s e y n, der Gedanke seyn könne; weil dann der Satz keine Wahrheit hätte; sondern: die Bekanntschaft, für: die Bekannten.

52.

Parallelen aus Cicero's Briefen *ad Div.*

Wir wollen dieselben hier kurz zusammen stellen, um den Beweis zu liefern, dass manche biblische Ausdrücke

keineswegs so auffallend sind, als man gewöhnlich glaubt; dass sie vielmehr ganz natürlich erscheinen, wenn sie nur nicht durch das Glas einer scholastischen Theologie betrachtet werden. *Epp. ad Divers.* IV, 3 sagt Cicero: *multo ante, tanquam ex aliqua specula prospexi tempestatem futuram.* Damit vergleiche man die auf einer Warte nach Weissagungen ausschauenden Propheten, z. B. Habak. 2, 1. Jes. 21, 8. — IV, 5: der Tod der Tullia darf dich nicht wundern; *quia homo nata est.* Eben so emphatisch steht Mensch für: schwach, hinfällig, Kohel. 7, 10: „bekannt ist's, dass er (der Mensch) Mensch sey und mit dem Mächtigeren nicht streiten könne." Vergl. auch Ps. 9, 21: erkennen mögen die Völker, dass sie Menschen sind (אֱנוֹשׁ von אָנַשׁ, schwach seyn). — *Ibid. noli imitari malos medicos, qui in alienis morbis profitentur, se tenere medicinae scientiam, ipsi se curare non possunt.* Vergl. das vom Heilande Luc. 4, 23 angeführte Sprüchwort (παραβολή): ἰατρὲ, θεράπευσον σεαυτόν. — V, 16: *omnibus telis fortunae proposita est vita nostra.* Hiob 6, 4: „die Pfeile des Allmächtigen trage ich: deren Gift trinkt meine Seele." — V, 21: *ego unum tecum diem libentius posuerim, quam hoc omne tempus cum plerisque eorum, quibuscum vivo necessario.* Ganz wie Ps. 84, 11: „besser ist Ein Tag in deinen Vorhöfen (o Gott), als tausend (andere): ich mag lieber an der Schwelle stehn (הִסְתּוֹפֵף von סַף die Schwelle) im Hause meines Gottes, als weilen in den Zelten der Bosheit." — VI, 3: *exitum ego tam video animo, quam quae oculis cernimus.* Hieraus erklärt sich, wie 4 Mos. 24, 15—17 der weissagende Bileam genannt werden könne: ein Mann mit verschlossenem (leiblichen) Auge (שְׁתֻם הָעָיִן), und doch zugleich mit offenen (Geistes-)

Augen (גְּלוּי עֵינָיִם). — *Ibid. Athenis parietes ipsi loqui videntur* (nämlich durch die daran befindlichen Kunstwerke). In einem verwandten Sinne heisst es Habak. 2, 11: „der Stein aus der Wand schreiet (über die Bedrückungen der Chaldäer) und der Pflock aus dem Holze antwortet ihm.“ Darauf anspielend, sagt der Heiland Luc. 19, 40: „wenn diese (Kinder) schwiegen, so würden die Steine schreien.“ — IX, 14 heisst Agamemnon *rex regum*, weil er das Oberhaupt von Königen war. Eben so wird der persische Artachschasta Esra 7, 12: König der Könige genannt, weil viele seiner Satrapen den Königstitel führten. — X, 12 sagt Cicero von seiner Zeit, wo die Republik zu Ende ging: *extremis paene rei publicae temporibus*. XI, 1 wird der Tod euphemistisch *novissimum tempus* genannt; und bekannt ist aus Virgil *Ecl.* IV, 4 die *ultima Cumaei carminis aetas*. Alles dieses erinnert an das biblische אַחֲרִית הַיָּמִים und καιρὸς ἔσχατος; wobei dieselbe Betrachtungsweise zum Grunde liegt. — X, 25. *nolo te ignorare, quantam laudem consecutus sis.* Bekanntlich hat der Apostel Paulus sich dieses Latinismus einige Male bedient; z. B. 1 Thess. 4, 13: οὐ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν. — XII, 23: *antehac sperare saltem licebat: nunc etiam id ereptum est. Quae enim spes est?* Fast ganz die Worte Hiob's 17, 15: „wo bleibt meine Hoffnung? und wer sieht noch Hoffnung für mich?“ — XIV, 4: *si mortuus essem, nihil in vita mali vidissem.* Vergl. Hiob 3, 10: „verflucht sey der Tag meiner Geburt, weil er vor meinen Augen den Jammer nicht verbarg.“ Und Kohel. 4, 3: „glücklich der Todte, und noch glücklicher der gar nicht Gebohrene, weil er das Uebel nicht sieht, das unter der Sonne geschieht.“

III.

Zur Erläuterung der Geschichte und der Alterthümer der Bibel.

53.

Hebräer im Homer?

Die Frage mag auffallen und überflüssig erscheinen: ich glaube aber dennoch, sie bejahen zu dürfen; und bin sogar überzeugt, dass eine Stelle in der Odyssee erst dann ihr volles Licht erhalte, wenn wir bei Homer einige Bekanntschaft mit dem hebräischen Volke, eine wenn gleich nur dunkle Kunde von demselben voraussetzen. Odyss. 4, 83 ff. redet Menelaos zu seinen Gästen über seine Reichthümer und Kostbarkeiten, und wie er diese durch achtjährige Irrfahrten erworben habe:

Κύπρον Φοινίκην τε, καὶ Αἰγυπτίους ἐπαληθεὶς
Αἰθίοπάς θ' ἱκόμην, καὶ Σιδονίους καὶ Ἐρεμβοὺς,
Καὶ Λιβύην, ἵνα τ' ἄρνες κ. τ. λ.

Die Ausleger (s. Nitzsch Anmerkk. zu d. St.) sind geneigt, hier eine fast willkührliche Aufzählung ferner, unbekannter Gegenden und Völker zu finden, und namentlich wagt man über die Erember kein bestimmtes Urtheil. „Die Erember sollen, nach Hellenikos und den meisten Geographen, östlich von Aegypten in Arabien gewohnt haben (s. Uckert Geogr. I, 1. S. 32) und nach der Ableitung

ihres Namens von ἔρα, Erde und ἐμβαίνειν, Troglodyten gewesen seyn. Da die Sidonier keine andere seyn können, als die Bewohner der genannten Phönikia (XV, 415—25), so könnten vielleicht auch die Erember synonymisch zu Kypros stehen, und wären also die erzsuchenden Bergleute von Kypros. Mag aber Menelaos die Namen häufen nach Belieben *). Allein zwei Bemerkungen scheinen mir bei dieser Stelle nicht übersehn werden zu dürfen. Zuvörderst sind es nicht gerade ferne, unbekannte Gegenden, welche Menelaos aufzählt (wenigstens wird dieses nicht hervorgehoben); sondern es sind durch ihren Reichthum ausgezeichnete; denn er will ja erklären, wie er zu seinen Schätzen gelangt sey, und V. 90 sagt er ausdrücklich: er sey umhergeirrt, πολὺν βίοτον συναγείρων. Darum nennt er in seiner Steigerung das heerdenreiche Libyen (die Nordküsten von Afrika) zuletzt, und länger dabei verweilend. Hingegen die Phönikier, von denen Sidon als die dem Homer bekannte Hauptstadt (s. unten Nr. 56), und Kypros als die Haupt-Kolonie besonders genannt werden, waren durch ihren Handelsreichthum, Aegypten und Aethiopien waren durch ihren Reichthum an Getreide und Gold im ganzen Alterthume berühmt. Wegen der Phönikier vergl. Ezech. 26 und 27, wegen Aegyptens brauchen wir nur an die Geschichte Josephs zu denken. Was aber Aethiopien betrifft, so führt uns Alles auf den uralten, mächtigen, goldreichen Staat von Meroë (in der Bibel Seba, der von Kusch, Aethiopien, stammt, 1 Mos. 10, 7), dessen Monumente, älter als unsere früheste Geschichtskunde, noch jetzt den Reisenden in Erstaunen setzen. Der Dichter also, welcher

*) Aehnlich äussert sich auch *Hengstenberg de reb. Tyrior. pag.* 96.

Schätze durch Handel und Getreide, Gold und Heerden im Sinne hat, muss auch die Erember als ein durch seinen Reichthum ausgezeichnetes Volk gekannt haben. Und wem fiele hierbei nicht gleich jenes Scheba (Sabäa in Arabien) ein, das im Alten Test. so gern mit Seba verbunden wird, wenn die reichsten Länder genannt werden sollen; z. B. Psalm 72, 10. 15? — Sodann aber sind die Völker in der Erzählung des Menelaos unläugbar Paarweise gruppirt; welche Gruppirung wenigstens zu Anfang durch den Unterschied von τε und καὶ bezeichnet wird. Vergl. kurz vorher V. 73, wo zwei gelbe und weisse Kostbarkeiten zusammen gestellt werden

χρυσοῦ τ' ἠλέκτρου τε καὶ ἀργύρου ἠδ' ἐλέφαντος.

Demnach gehören Kypros und Phönizien zusammen, und letzteres muss der nördlichere, in der Nähe von Kypros gelegene Theil des Landes seyn; ferner Aegypten und Aethiopien (d. i. Meroë); endlich Sidonier (d. h. weiter südlich wohnende Phönizier) und Erember (welche also in der Nähe der südlichen Phönizier zu suchen seyn werden). Man sieht sogar, wie der Dichter gleichsam kreuzweise die reichsten Völker Asiens und Afrika's aufführt. Ist dem aber so, so wird es dem hebräischen Philologen wohl vergönnt seyn, unter den Erembern sich die Hebräer zu denken. Dabei kann man es dann gar wohl unbestimmt lassen, ob gerade Hebräer, oder Aramäer, oder Araber insbesondre gemeint seyen; denn höchst wahrscheinlich sind עֶבֶר und אֲרַם und אֲרַב nur verschiedene Modificationen Eines Stammnamens, und in den Erembern erscheinen diese Modificationen gleichsam zusammen verschmolzen. Aber selbst eine gewisse historische Bedeutung erhält unsere Stelle, wenn wir erwägen, was hier als bewiesen vorausgesetzt werden darf, dass das Homerische Zeitalter entweder gleichzeitig mit, oder doch bald nach

David und Salomo zu setzen sey. So ist also auch zu Homer ein Gerücht von der allgemein bekannten Pracht und Herrlichkeit David's und Salomo's gedrungen; und der Ausdruck 1 Kön. 10, 23—29: „damals war in Jerusalem Silber so gemein wie Steine, und Cedern, wie Sykomoren“ — dieser Ausdruck mag hyperbolisch seyn: fabelhaft ist er ganz gewiss nicht. — Und nun dürfen wir auch einige andere Spuren einer Bekanntschaft Homers mit hebräischen Verhältnissen nicht von der Hand weisen. So wird in der Nachricht Od. 14, 272. 17, 441, dass die Aegypter alle Fremdlinge als Feinde ansahen und sie theils tödteten, theils am Leben liessen, um sie zu Zwangs-Arbeiten zu gebrauchen (*σφὶν ἐργάζεσθαι ἀνάγκῃ*), das Schicksal der Israëliten unter den Pharaonen genau abgebildet. Ferner kennt Homer den Semitischen Namen Jordan, יַרְדֵּן, für Fluss überhaupt, von יָרַד, *descendere.* Denn in Kreta, sagt er Od. 3, 291, wohnen die Kydonen *Ἰαρδάνου ἀμφὶ ῥέεθρα.* Erinnern wir uns hiebei, dass Kreta ursprünglich eine Philistäische Bevölkerung hatte (Ezech. 25, 16); so werden wir vielleicht bei jenen *Κύδωνες* an das biblische Chittim (כִּתִּים) denken dürfen. Jes. 23, 1. 12. Denn die Meinung, dass Chittim mit der Stadt Citium auf der Insel Kypros zusammenhänge, gründet sich bloss auf die Auctorität des Josephus; *Archaeol.* I, 7, 1; welcher doch selbst hinzusetzt: *νῆσοί τε πᾶσαι καὶ τὰ πλείω τῶν παρὰ θάλασσαν Χεθὶμ ὑπὸ Ἑβραίων ὀνομάζεται.* Allerdings aber werden die Einwohner von Citium von *Cicero de Fin.* IV, 20. *Poenuli*, Phönizier, genannt. — Und sollte es nun zu gewagt seyn, die Stelle Od. 5, 282 auf Salem, oder Jerusalem zu beziehen? Poseidon, von den fernen Aethiopen herkommend, lässt seinen Wagen auf den Bergen der Solymer stehn und erblickt von da den schiffenden Odysseus:

τὸν δ' ἐξ Αἰθιόπων ἀνιὼν κρείων Ἐνοσίχθων
τηλόθεν ἐκ Σολύμων ὀρέων ἴδεν.

Freilich wohnen die Solymer, nach Il. 6, 184, in Lykien; allein der Name konnte gar wohl mehreren Völkern gemeinsam seyn, und wenn Herodot 1, 173 sagt: die Lykischen Solymer seyen aus Kreta eingewandert, so führt selbst dieses auf einen Zusammenhang derselben mit den Semiten. Jedenfalls aber eignen sich die Berge von Palästina weit besser, als die von Lykien in Kleinasien, zu einem freien Blicke auf das mittelländische Meer; zumal für einen Gott, der auf der Heimkehr von den Aethiopen zu seinem Tempel in Aegä (381) begriffen ist. Auch Josephus Archäol. VII, 3, 2 erwähnt der Sage, dass die Homerischen Solymer mit Hierosolyma zusammen hingen. — Vielleicht finden meine Leser in dem Gesagten der Conjecturen schon allzu viel: ich kann aber doch nicht umhin, noch eine neue hinzu zu fügen. Die Kenntnisse der homerischen Welt von der Zeit-Eintheilung, und namentlich von der Jahres-Berechnung, scheinen mir nämlich in ihren wesentlichen Puncten einen hebräischen, oder, was uns hier gleichviel gilt, wenigstens einen Semitischen Ursprung gehabt zu haben. Hierauf hat schon Carl Friedrich Dornedden aufmerksam gemacht in seiner: Erläuterung der Aegyptischen Götterlehre durch die Griechische u. s. w. (in Eichhorn's Allgem. Bibliothek der bibl. Literatur, B. 10. S. 284 ff.) und man muss es wahrhaft bedauern, dass der geniale Verfasser des Phamenophis seine höchst scharfsinnigen Forschungen über diesen Gegenstand nicht fortgesetzt hat; vielleicht, weil sie nicht die verdiente Anerkennung gefunden haben. Zwar geht Herr Dornedden in seiner Ausdeutung der chronologischen Mythen Homer's wohl zu weit, indem er zu wenig auf die dichterische Willkühr rechnet und die Götter fast ganz

in Kalender-Figuren verwandelt: zwar kann ich ihm nicht beistimmen, wenn er die Jahresberechnung, wie die Religion der Hebräer so ohne Weiteres, und ohne historische Basis aus Aegypten herleitet: aber das Räthsel der auf Thrinakia weidenden Heerden des Sonnengottes ist von ihm vortrefflich gelöst worden. Od. 12, 127 ff. heisst es nämlich: „auf der Insel Thrinakia weideten des Helios heilige Heerden; sieben Heerden von Rindern, und sieben Heerden von Schaafen, jede aus funfzig Stück bestehend, die sich weder durch Fortpflanzung vermehrten, noch durch Absterben verminderten. Ihre Hüterinnen waren die zwei Nymphen, Phaëthusa und Lampetia, Töchter des Helios und der Neära. Und als Odysseus Gefährten einige von den Rindern geschlachtet hatten, da droht Helios, im Hades zu scheinen, d. h. gar nicht mehr zu scheinen." Dass nun die Rinder die Tageszeit, die Schaafe aber die Nachtzeit bedeuten sollen, sieht man nicht nur aus Od. 10, 85., wo die Rinder- und Schaaf-Heerden der Lästrygonen mit Tag und Nacht im Parallelismus stehn; sondern auch aus Od. 11, 35., wo im Hades, dem Reiche der Nacht, Schaafe geopfert werden. Folglich sind sieben natürliche Tage und Nächte = sieben bürgerlichen Tagen, oder einer Woche und die Zahl funfzig kann nichts anderes bedeuten, als die Zahl der Wochen im Jahre, oder = 350 Tage. Die zwei hütenden Nymphen führen ihren Namen unläugbar von Sonne und Mond, oder von dem „grossen Lichte, das den Tag, und dem kleinen Lichte, das die Nacht regiert (1 Mos. 1);" und wenn Helios dieselben mit der *Νέαιρα* gezeugt hat, so möchte ich die letztere nicht, mit Dornedden, von der Neuerung der Schalttage, sondern lieber von dem Neumonde (vergl. חֹדֶשׁ von חָדַשׁ, neu seyn) ableiten. Genug, die beiden Nymphen bedeuten höchst wahrscheinlich (denn das Symbol ist hier weniger

deutlich) zwei bürgerliche Tage, die den 350 natürlichen Tagen, wie den 350 natürlichen Nächten hinzugefügt wurden, um das Jahr gleichsam in Ordnung zu halten (Dornedden, a. a. O. S. 316); also ein Jahr von 354 Tagen. Wir haben demnach hier Wochen von sieben Tagen, deren 50 mit 4 Schalttagen das luni-solarische Jahr vollmachen; und gerade dies war die Zeiteintheilung der alten Hebräer (Vergl. nur de Wette hebr. Archäologie §. 178 ff.). Dornedden sucht nun freilich diese 354 Tage auf eine sehr künstliche Weise (durch die zwölftägige Reise des Zeus zu den Aethiopen, Il. 1) mit den 360 Jahrestagen der Aegypter in Harmonie zu setzen: allein weit natürlicher ist es gewiss, dem Homer aus Phönizischen Schiffer-Sagen eine dunkle Bekanntschaft mit dem hebräischen Jahre beizulegen. Dies um so mehr, da der Ursprung der Wochen erst durch Dio Cassius (*Lib.* XXXVII. c. 18) von den Aegyptern abgeleitet wird, wahrscheinlich aber den Hebräern zukommt (denn die Sabbat-Feier war ein den Hebräern ganz eigenthümliches Institut); und da die hebräische Sitte, den bürgerlichen Tag von der natürlichen Nacht beginnen zu lassen (1 Mos. 1, 5), auch bei den ältesten Griechen allgemein war; nach Hesiod *Theogon.* 107:

Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο.

54.

Die Speisen Aegyptens.

Auf dem Zuge durch die Arabische Wüste sehnten sich die Kinder Israël (4 Mos. 11, 5) „nach den Fischen, die sie in Aegypten umsonst haben konnten, nach den Gurken und Wasser-Melonen, nach dem חָצִיר, nach den Zwiebeln und dem Knoblauch.“ Dass in dieser speciel-

len Aufzählung Chazir nicht seine gewöhnliche Bedeutung, Kraut, haben könne, sondern eine Art des Gemüses anzeigen müsse, ist wohl einleuchtend. Die LXX haben es durch πράσα, die Vulgata durch *porre* übersetzt. Allein es lässt sich kein besonderer Grund für diese Uebersetzung anführen; und zugleich ist es auffallend, dass zwischen den Paarweise gezählten Gemüsen (Gurken und Melonen, Zwiebeln und Knoblauch) gerade Fische und Chazir stehn. Wenn nun, nach Herodot, gedörrte und gesalzene Fische (2, 77) und Lotus (2, 92) das Hauptnahrungsmittel, zumal der ärmeren und in den Niederungen des Nil's wohnenden Aegypter waren: kann wohl der Lotus an unserer Stelle vergessen seyn? sollte er nicht von den Hebräern mit dem allgemeinen Worte Chazir benannt seyn, weil sie kein anderes dafür hatten? Herodot a. a. O. beschreibt denselben als eine Art von Lilien, aus deren Marke (τὸ ἐκ τοῦ μέσου τοῦ λωτοῦ) man Brot gebackt habe. Hingegen 4, 177 ist Lotus ihm die Frucht eines Strauches, die er an Süssigkeit mit den Datteln vergleicht. Und eben so ist im Homer Lotos bald eine Art von Klee, den die Pferde fressen (z. B. Il. 14, 374), bald eine honigsüsse Frucht (κάρπος) für Menschen, welche durch ihren Genuss die Heimath vergessen macht, Od. 9, 93—97. Wie nun dieser letztere Zug auf die sich nach Aegypten zurücksehnenden Israëliten trefflich passt; so wird auch der Gebrauch des allgemeinen חָצִיר durch die Unbestimmtheit dessen, was man Lotus nannte, sehr gut aufgeklärt.

55.

Der Nil.

Bekanntlich kommt der Name Νεῖλος zuerst bei Hesiod vor, *Theogon.* 338. Homer kennt denselben nicht,

sondern giebt dem berühmten Flusse seinen Namen vom Lande selbst: *Αἴγυπτος ποταμὸς*, Od. 4, 581. 14, 258. Hieraus hätte jedoch Voss (Alte Weltkunde S. VI) nicht schliessen sollen, dass Homer Aegypten nur nach dunklen Schiffernachrichten gekannt habe. Wir bestreiten das Letztere nicht; aber der Beweis ist ungenügend. Denn auch die, so nahe bei Aegypten wohnenden Hebräer kennen, ausser mehreren Eigennamen des Nil's (Jeor und Schichor), auch die Bezeichnung: Fluss Aegyptens, נְהַר מִצְרַיִם, 1 Mos 15, 18. Und welcher Fluss verdiente auch wohl mehr, nach dem Lande benannt zu werden, als der Nil, welchem Aegypten Alles verdankt, was es ist, und welcher dasselbe, der Länge nach durchströmend, in zwei gleiche Hälften (Mizraim, im Dualis) zertheilt? Uebrigens ist von diesem Flusse Aegyptens wohl zu unterscheiden der Bach an der Gränze zwischen Aegypten und Palästina (נַחַל מִצְרַיִם, 2 Kön. 24, 7) bei Rhinokolura, dem heutigen Elarisch.

56.

Die Phönizier.

Die Stellen Homers, welche von diesem merkwürdigen Handelsvolke reden, liefern zahlreiche Anklänge zu den biblischen Nachrichten über dasselbe, und erläutern sich mit diesen wechselsweise. Man kann es daher nur bedauern, dass Herr D. Hengstenberg in seiner gelehrten *Commentat. de rebus Tyriorum Berol.* 1832. diese Stellen gänzlich unberücksichtigt gelassen hat. Bekanntlich nennt Homer unter den Phönizischen Städten nur Sidon; die Bibel hingegen erwähnt Tyrus und Sidon, und zwar so, dass Tyrus den Vorrang behauptet. Vergl. Jes. 23. Zachar. 9, 2: צֹר וְצִידוֹן, *Tyrus cum Sidona* (S. Hengstenberg Christol. des A. Test. B. 2. S. 110). Dieser Um-

stand erläutert sich aus der Geographie und Geschichte. Sidon nämlich lag etwas nördlicher und auf dem festen Lande (יֹשְׁבֵי אִי, Jes. 23, 2); Tyrus hingegen südlicher auf einem Felsen im Meere (מָעוֹז הַיָּם, Jes. 23, 4). Den kleinasiatischen **Griechen** lag also Sidon näher: und überhaupt mochten die Sidonier hauptsächlich den Handel nach Griechenland besorgen. Tyrus lag den Hebräern näher, hatte mehr den südlichen Handel (besonders mit Aegypten, Jes. 23, 5) und gewann überhaupt, durch seine feste insularische Lage, bald den Vorrang vor Sidon. Nach 1 Mos. 10, 15 gehörten die Phönizier zum Stamme der Kananiter (כְּנַעַן nach Rosenmüller von כָּנַע: das vom Libanon herab **sich senkende** Land); und daher stehn, wie im Homer die Phönizier, so im A. Test. die Kananiter für **Kaufleute** überhaupt (Jes. 23, 8), mit dem Nebenbegriffe des betrügerischen. So erklärt sich auch die Weissagung Zachar. 14, 21: „es werde kein Kananiter mehr im Tempel seyn,“ aus der Klage Nehem. 13, 16: dass gerade damals Tyrier am Sabbath in Jerusalem ihre Waare feil geboten hätten. — Als Handelsgegenstände der Phönizier nennt die Bibel hauptsächlich: Sclaven, Korn aus Aegypten, Steine und edle Metalle aus dem innern Asien; Webereien und andere Kunstsachen. Vergl. Joël 3, 10, wo sie die Söhne Juda's weit weg an die Ionier verkaufen. Jes. 23, 3, wo als der Handelsertrag von Tyrus symbolisch die Aussaat und Erndte (d. i. die Ausfuhr und Einfuhr) des Nil's genannt wird. Fast mit statistischer Genauigkeit redet davon Ezech. 26—28. Nach 27, 13. brachten die Ionier Menschenseelen und Kupfergeräthe auf ihren Markt zum Tauschhandel (מַעֲרָב). Nach V. 22—24 handelten sie mit Edelsteinen, mit herrlichen Kunstproducten (מַכְלֻלִים, Vollendungen), und unter andern mit buntgewirkten (רִקְמָה) Purpur-Decken (גְּלוֹמִים), in Kisten

eingepackt (בְּגִנְזֵי), die mit bunten Zeugen (בְּרוֹמִים) emballirt und mit Stricken geschnürt, wie Cedern dufteten (אֲרֻזִים wörtlich: gecederte). — Wenn nun Il. 6, 286 Hekabe in ihr duftendes Gemach (κηώεντα) geht, und von dort aus der Kiste den besten der πέπλοι παμποίκιλοι holt, welchen sidonische Frauen gearbeitet hatten, und welchen Paris von seinen Reisen mitgebracht; so wird eine lebhafte Phantasie dabei an das Zeug denken können, welches Sprüchw. 31, 24. die fleissige hebräische Hausfrau webt und an den Kaufmann verhandelt. Il. 23, 741—45 stellt Achilleus eine grosse silberne Schaale (κρητὴρ) als Preis auf, welche die kunstfertigen (πολυδαίδαλοι) Sidonier gearbeitet und Phönizier in den Seehäfen zum Kauf ausgestellt hatten (στῆσαν). Eine solche Silberschaale, am Rande mit Gold eingefasst (χρύσῳ χείλεα κεκράανται. Vergl. Sprüchw. 25, 11), hatte auch Menelaos aus Sidon mitgebracht, Od. 4, 616. 15, 115. — Od. 13, 272 erscheinen die Phönizier als Seeräuber, denen Odysseus einen Theil seiner Beute überlässt, um schnell von ihnen weiter befördert zu werden. Od. 14, 288—97 sind sie eine Art von Seelenverkäufer, welche einen freien Mann hinterlistig auf ihr Schiff locken, um ihn nach Libyen in die Sclaverei zu verkaufen; daher sie auch τρῶκται und ἀπατήλια εἰδότες heissen. Am ausführlichsten aber lernen wir sie kennen Od. 15, 415—84. Es kommen Phönizier (hier ναυσίκλυτοι genannt) nach der Insel Syria und bringen zu Schiffe allerhand Spielsachen (μυρί' ἀθύρματα). Dort hat der Vater des Eumäos eine kunstverständige (ἀγλαὰ ἔργ' εἰδυῖα) Phönizische Sclavin. Diese, bei dem Schiffe waschend, knüpft mit den Schiffsleuten ein Liebesverhältniss an, und sagt ihnen: sie sey gebürtig aus dem kupferreichen (πολυχάλκου) Sidon, eine Tochter des Arybas (vielleicht עֲרוּבַעַל?), und wünsche sich wieder nach

der Heimath. Die Phönizier bleiben dort ein ganzes Jahr, bis sie ihr Schiff befrachtet haben (νηῦς ἤχθετο). Einer von ihnen, jener Sclavin ein Zeichen zu geben, bietet den Frauen im Hause ein goldenes Halsband (ὅρμον), mit Bernstein-Perlen verziert, zu Kaufe an; während Jene, neben andern Kostbarkeiten, den jungen Eumäos raubt, welcher dann in die Sclaverei verkauft wird. — Dass das Elfenbein im Homer, als ausländischer Handelsartikel, nur von den Phöniziern herzuleiten sey, bemerkt Nitzsch zu Od. 8, 404. —

Die Verfassung der Phönizier lernen wir besonders aus Ezechiel kennen. Hier werden nämlich 26, 16 die Meeres-Fürsten (נְשִׂיאֵי הַיָּם) von Tyrus genannt, die auf Thronen sitzen und nun über den Untergang der Stadt trauern. Aber 28, 1 erscheint ein Fürst von Tyrus (נְגִיד צֹר), der V. 12 geradezu König genannt wird. Dieser wurde zum Könige gemacht, also wahrscheinlich gewählt; denn zweimal V. 13. und 15. heisst es nachdrücklich יוֹם הִבָּרַאֲךָ, der Tag, wo du gemacht wurdest; welches nicht den Geburtstag (יוֹם הִוָּלְדָךְ) bezeichnen kann. Man sieht hieraus, dass die phönizische Verfassung eine aristokratische Republik bildete, indem jede einzelne Stadt einen, oder mehrere Fürsten (Geronten) hatte, welche dann aus ihrer Mitte einen beschränkten König wählten, der wohl gewöhnlich zu Tyrus wohnte. War dieser König ein energischer Mann, so wird seiner gedacht, wie z. B. des Hiram, des berühmten Zeitgenossen von David und Salomo. War er dagegen unbedeutend, so erscheint Phönizien ohne König, wie Jes. 23. Ein Abbild dieser Verfassung nun finden wir bei Homers wundersamen Phäaken. Denn wenn auch der Dichter deren Land und Zustand nur als ein Phantasiebild hingestellt haben sollte (s. Nitzsch Anmerkk. zur Odyss. B. 2. S. XLV und die Ein-

leit. zum sechsten Gesange), so wird er doch, da er sie als ein handelndes und Seefahrer-Volk schildert, die Züge zu seinem Gemälde von den ihm bekannten Phöniziern entlehnt haben. Nach Od. 8, 390 herrschen über die Phäaken zwölf *βασιλῆες* (*ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες*), und der dreizehnte, augenscheinlich der vornehmste, ist Alkinoos. In der Volksversammlung sitzen diese, nach V. 6., *ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοισι*, und berathen gemeinschaftlich die öffentlichen Angelegenheiten. So werden also auch die „Könige von Tharschisch" (einer phönizischen Kolonie) Psalm 72, 10 zu verstehn seyn. Selbst die Arete, die Gemahlin des Alkinoos, welche an der Regierung Antheil hat und *ἀνδράσι νείκεα λύει*, Od. 7, 74, ist ein schwaches Vorbild jener herrschsüchtigen Jesabel, der Tochter des Sidonischen Königs Ethbaal (1 Kön. 16, 31), welche, an Ahab, König von Israël, verheirathet, so entschieden in dessen Regierung eingriff. 1 Kön. 21, 5 ff.

57.

Götter und Bündnisse der Araber.

Herodot 3, 8 erzählt von den Arabern: „sie halten die Bündnisse (*πίστεις*) so heilig als irgend Jemand, und schliessen dieselben auf folgende Weise. Ein Mann tritt zwischen (*ἐν μέσῳ*) die beiden Contrahenten, und schneidet mit einem spitzen oder scharfen Steine (*λίθῳ ὀξέϊ*) Beiden in die Mittelfinger (*δακτύλους τοὺς μεγάλους*). Darauf tunkt er einen Flocken (*κροκύδα*) ihres Gewandes in ihr Blut, und benetzt damit sieben in der Mitte liegende Steine; indem er die beiden einzigen Gottheiten der Araber, den Urotal (Dionysos der Griechen) und die Alilat (Urania der Griechen) zu Zeugen anruft. Der Urheber des Bündnisses empfiehlt nun (*παρεγγυᾷ*) den neuen Verbün-

deten seinen dabei stehenden Freunden, und diese nehmen die verbürgte Empfehlung an. Ihrem Dionysos zu Ehren scheeren sich die Araber die Haare ab, und zwar rund um die Schläfe her (περιτρόχαλα περιξυροῦντες τοὺς κροτάφους; oder ἔνθεν καὶ ἔνθεν κείρονται, wie es 4, 175 heisst)." — Was zuvörderst diesen letzteren Gebrauch anbelangt, so erläutert sich dadurch ein Spottname, den die Arabischen Völkerschaften beim Jeremia (9, 25. 25, 23. 49, 32) führen: קְצוּצֵי פֵאָה, Ecken-Beschnittene. Man darf den Ausdruck wohl nicht (mit Gesenius im Wörterb.) auf das Abschneiden des Bart-Winkels am Munde (des Knebelbarts) beziehn; denn Herodot nennt ausdrücklich die Schläfe, und auch 3 Mos. 19, 27 wird das Verschneiden (הִשְׁחִית) der Bart-Ecke genau unterschieden von dem Rundmachen (הִקִּיף) der Ecke des Kopfes (פְּאַת רֹאשׁ), worunter nur die hervorspringenden Schläfe verstanden werden können. Diese eigenthümliche Tonsur liess also den Kopfwirbel bedeckt und zog dagegen einen kahlen Ring um beide Schläfe. — Auffallen muss es, dass jene beiden Gottheiten der Araber, welche nach Herodot die **einzigen** waren, im Alten Test. nirgends erwähnt werden. Allein schon die Vergleichung mit Dionysos und Urania lehrt, dass wir dabei an Sonne und Mond zu denken haben. Und dass diese wirklich wenigstens die Haupt-Götter Arabiens gewesen, lehrt eine Stelle im Buche Hiob, dessen Scene in Arabien spielt, und welches ganz in Arabischen Verhältnissen sich bewegt. 31, 26 sagt Hiob:

> Hätt' ich das Tageslicht angesehn, dieweil es leuchtet,
> Und den Mond, der prächtig wallt.

D. h. hätte ich mich vom Monotheismus zu dem Arabischen Götzen gewendet. Die Namen Urotal und Alilat kommen im Alten Test. nicht vor, weil da überhaupt für alle Götzen der Nachbar-Völker die allgemeinen Namen

Baal und Ascherah, Melech und Malchah, gewöhnlicher sind; wie denn wirklich der Syrische Baals- und der Phönizische Thammuz-Dienst nur für Modificationen des Sonnen- und Mond-Cultus gelten können. Einer Erläuterung aus dem Hebräischen sind jedoch jene Namen gar wohl fähig. Alilat könnte הַלַּיְלָה seyn, der Mond, als Göttin der Nacht. Oder wahrscheinlicher: es ist das *femininum* von Allah, die Göttin κατ' ἐξοχὴν; und vielleicht haben daraus die Hebräer ihren Spottnamen der Götzen, אֱלִילִים, *stercora, vana* (3 Mos. 26, 1) gebildet. Urotal, der Sonnengott, dessen heilige Pferde und Wagen sogar nach Jerusalem gedrungen waren (2 Kön. 23, 11), bedeutet vielleicht אורות אֵל, Lichter oder Strahlen Gottes. Ja, das Jes. 26, 19 vorkommende טַל אורות, Thau der (Morgen-) Strahlen, Morgenthau, könnte gar wohl eine Anspielung enthalten auf das Arabische אורות טַל, Strahlen des Thau's, d. h. die Morgensonne (ἀνατολή). Jedenfalls scheint Herodot hier einen sehr speciellen Namen gegeben zu haben für den eigentlich herrschenden. — Zu dem, was Herodot von den Bündnissen der Araber berichtet, bietet eine Parallele der spitze Stein (צֹר), dessen Zipporah sich 2 Mos. 4, 25 bedient, um ihren Sohn schnell zu beschneiden. Das Blutig-Ritzen der Finger erinnert ebenfalls an die hebräische Beschneidung, deren Blut das Bundeszeichen zwischen Jehova und den Abrahamiden seyn sollte (1 Mos. 17, 11) und daher „der Bund am Fleische" בְּרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם genannt wurde (V. 14). Die sieben Steine führen auf den Ursprung des Wortes שְׁבוּעָה, Eidschwur (wie die sieben Lämmer, 1 Mos. 21, 29); und die passive Form נִשְׁבַּע für schwören erklärt sich daraus, weil der Eid durch einen Mittelsmann vollzogen, der Schwörende also eigentlich beschworen wurde (ὁρκίζω). — Das Einzelne der von Herodot erwähnten Gebräuche finden wir

sonst bei den Hebräern nicht; wohl aber etwas Aehnliches 1 Mos. 31, 44—54. Als Jakob und Laban ihren Bund zusammen schliessen, wird eine Denksäule errichtet und Steine werden zu einem Hügel aufgethürmt. Darauf opfert man (V. 54) und Jakob ladet seine Angehörigen (אֶחָיו, die φίλοι des Herodot) zum Schmause (Vergl. 1 Mos. 21, 32). Und wie dort Urotal und Alilat, so werden hier (V. 53) der Gott Nachors und der Gott Abrahams zu Zeugen aufgerufen.

58.

Ueber Kaphthor.

Nach 5 Mos. 2, 23. Jerem. 47, 4. Amos 9, 7 war Kaphthor eine Colonie von Aegypten und wieder das Mutterland der Philistäer. Damit stimmt auch 1 Mos. 10, 14 und 1 Chron. 1, 12 überein: nur dass an beiden Stellen ein Schreibfehler Statt zu finden scheint für: „die Kaphthorim, von welchen die Philistäer ausgegangen" (s. Vater zu 1 Mos. 10). Nun wird dieses Kaphthor von allen alten Uebersetzern für die Landschaft Kappadocien ausgegeben; welcher Meinung auch Bochart folgt, *Geograph. Sacra lib.* IV. *cap.* 32. Gesenius (im Wörterb.) wendet dagegen ein, dass Kappadocien kein Küstenland gewesen, und also bei Jeremia nicht wohl אִי genannt werden könne. Er möchte sich daher lieber für Kypros oder Kreta erklären. Allein da אִי weiter nichts ist als ξηρά, trocknes Land, im Gegensatz zu Fluss und Meer (wie man deutlich sieht aus Jes. 42, 15), so möchte jenes Argument wohl nicht entscheidend seyn. Der Hauptgrund für Bocharts Meinung liegt nun aber nicht in der Namens-Aehnlichkeit (wobei schwer zu sagen ist, wie ת in ק übergehn

konnte), sondern darin, dass alle östlichen Länder Kleinasiens, jenseit des Flusses Halys und bis zum Berge Taurus ganz unläugbar eine Semitische Bevölkerung gehabt haben. Wenn nämlich Herodot 1, 72 sagt: „die Kappadoker werden von den Griechen Syrer genannt;" so soll dies doch wohl heissen: sie redeten nicht Griechisch, wie die Kleinasiaten disseit des Halys, sondern Syrisch. Mit Bedacht setzt der Vater der Geschichte hinzu: das Bette des Halys sey der Rücken (*αὐχὴν*) jener ganzen Gegend und trenne das ganze östliche Kleinasien von dem westlichen. Daher nennt er auch Kap. 76. alle jene östlichen Landschaften *Συρίων κλήρους* (נַחֲלוֹת אֲרָם). Und diese Meinung wird (denn in der *geographia Hebraeorum extera* darf man wohl ein bischen auf Etymologie bauen) durch ihre ganz Semitischen Namen bestätigt. Gehen wir nämlich auf der Landkarte nördlich von Syrien vorwärts, so treffen wir zuerst *Κιλίκια*, welches חֵלֶק oder חֶלְקָה, *tractus* bedeutet, und zwar theils חֶלְקַת שְׁפֵלָה (*Cilicia campestris*), theils ח״ צוּר (*Cilicia trachea*). Weiter folgt dann unser Kaphthor-Kappadocien; und östlich von Beiden Mesopotamien (Aram Naharaim) und Armenien (Aram Minni). Weiter nördlich wohnten die Chalybes, welche an חֵלֶב und חֶלְבּוֹן (fetter Landstrich; woher Aleppo) erinnern. Noch höher, in der von den Griechen Pontus genannten Landschaft, finden wir die Tibarener, wahrscheinlich Bergbewohner, von טַבּוּר, Nabel der Erde, Berg. Im äussersten Norden endlich lag das Kolchis der Griechen; und die Kosluchim der Bibel, welche immer mit den Kaphthorim verbunden erscheinen, sind gewiss nichts anderes als eine Transposition jenes Namens. Mag es also auch dunkel bleiben, was die Bibel nach hebräischer Ansicht von der Abstammung dieser Völker aus Aegypten sagt: wichtig bleibt das Resultat, dass alle östlichen Völ-

ker von Kleinasien Semitischer Abkunft waren; wie sie denn auch den Hebräern und Syrern sehr nahe wohnten.

59.

Zu Jes. 8, 6. 7.

Ich übersetze: „weil dieses Volk verschmäht das Wasser Siloah, das stillfliessende, und erfreut sich an Rezin und Remaljah's Sohn: darum, siehe, wird der Herr über sie kommen lassen das mächtige und grosse Stromes-Wasser, nämlich den König von Assyrien.“ Die Nominal-Form מְשׂוֹשׂ ist hier gleich dem Infinitiv construirt, nämlich mit folgendem Accusativ (wie אַהֲבָה z. B. 5 Mos. 7, 8. 1 Kön. 10, 9); und dieser Accus. bezeichnet das Object der Freude (ganz wie das Lateinische *laetari aliquid*); woraus sich auch Jes. 35, 1 יְשֻׂשׂוּם erklärt: *laetantur haec*, darüber freuen sich. Das Verschmähen der Nationalität steht mit der Vorliebe für das Ausländische im genauen Parallelismus. Beide werden bildlich bezeichnet, auf eine solche Weise, deren sich auch Juvenal *Sat.* III, 62 bedient; indem er zugleich die Erklärung hinzufügt:

Jam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes
Et linguam et mores et cum tibicine chordas
Obliquas, nec non gentilia tympana secum
Vexit, et ad Circum jussas prostare puellas.

Wir bemerken nur noch, dass die hier genannten Instrumente, Zither, Flöte und Pauke, schon Jes. 5, 12 als Begleiter von Zechgelagen erwähnt werden und dass die *chordae obliquae* (schrägstehende Seiten) wahrscheinlich auf die triangelförmige, morgenländische *sambuca* (Dan. 3, 5. 7) zu beziehn sind.

60.

Zu Jes. 36, 8.

Hier lässt der Gesandte des Königs von Assyrien, Rabschake, dem Könige Hiskia durch seine Räthe sagen: „geh eine Wette ein mit meinem Herrn! so will ich dir 2000 Rosse geben: ob du wohl, deinerseits, die Reuter auf denselben stellen könnest?“ Die Worte sind nicht ernstlich zu nehmen (wie Jost sie genommen hat, Allgem. Geschichte des Israëlit. Volkes, Th. 1. S. 367); sondern als höhnender Ausdruck der ganz unverhältnissmässigen Ohnmacht des Reiches Juda. Eine ähnliche hyperbolische Prahlerei ist dem Agamemnon in den Mund gelegt, Il. 2, 123—29: „wollten wir uns an Zahl messen (*ἀριθμηθήμεναι ἄμφω*), und wir Griechen wählten uns für jede Dekade der Unsrigen einen Weinschenken aus den Trojanern:

πολλαί κεν δεκάδες δευοίατο οἰνοχόοιο.

61.

Zu 1 Mos. 11, 7—9.

Diese merkwürdige Stelle will unläugbar die Verschiedenheit der Sprachen auf Erden erklären, setzt sie daher in Verbindung mit dem Zerstreutleben der Menschen. Nun lehrt die Erfahrung, dass das Letztere die Ursache sey von Ersterem. Allein der Verfasser, dem es nur darum zu thun war, eine so merkwürdige Thatsache als von Gott gewirkt darzustellen, kehrt die Sache um, und lässt die Zerstreuung aus der Sprachverschiedenheit hervorgehn. Ihn leitete hiebei die Anschauung der Urwelt, nach welcher Denken und Sprechen innigst verbunden, ja Eins sind. Heisst es doch auch Psalm 55, 10 mit Rücksicht auf un-

sere Stelle: zertheile ihre Zunge! für: mache sie uneinig! Und so konnte er, statt: Gott bewirkte, dass sie uneins wurden, mit Recht sagen: Gott verwirrte ihre Sprache. „Man nannte den Ort Babel; denn da hatte Gott verwirrt (בָּלַל) die Sprache aller Leute, und von da hatte er sie zerstreut (הֱפִיצָם) über die Erde.“ Bekanntlich hat schon Camp. Vitringa in seinen *Observatt. sacrae pag.* 1 ff. diese Erklärung scharfsinnig vertheidigt. — Auch Homer stellt jene beiden Erscheinungen zusammen, ohne sie weiter zu erklären. Il. 2, 804:

ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα πολυσπερέων ἀνθρώπων.

Vergl. auch Il. 4, 437, wo der Lärm und zugleich die Uneinigkeit des Trojanischen Heeres geschildert wird:

οὐ γὰρ πάντων ἦεν ὁμὸς θρόος, οὐδ' ἴα γῆρυς,
ἀλλὰ γλῶσσ' ἐμέμικτο.

62.

Zu 1 Mos. 2, 10—12.

Nur zwei Puncte aus dieser berühmten Schilderung des Paradieses wollen wir zu erläutern versuchen: den Strom des Paradieses und das räthselhafte Bdolach.

Was den Ersteren betrifft, so versteht man den Text gewöhnlich also: im Garten Eden war ein Strom, welcher sich da, wo er aus dem Garten trat, in vier Bäche zertheilte, aus denen weiterhin vier grosse Ströme wurden. Allein, genauer betrachtet, sagen die Worte etwas ganz Anderes. Zuvörderst war der Garten, in welchem die ersten Menschen lebten, nur ein Theil der (lieblichen) Landschaft Eden, welche gegen Osten lag. Denn da es V. 8. ausdrücklich heisst: גַּן בְּעֵדֶן, ein Garten in Eden, so muss auch Kap. 3, 23 darnach erklärt werden. גַּן עֵדֶן ist also nicht Apposition: der Garten, welcher Eden hiess;

sondern *stat. constr.* der Garten, welcher zu Eden gehörte. Und hieraus wird ferner V. 10 verständlich: „ein Strom (נָהָר, also ein unbestimmter, von dessen Ursprunge nichts gesagt wird) ging aus (יֹצֵא) von Eden (kam daher), um zu tränken (d. h. zu bewässern) den Garten (der in Eden lag); und von da (das und ist Epexegese und das מִשָּׁם blickt zurück auf das zu Anfang stehende מֵעֵדֶן. Also nicht: vom Garten, sondern: von Eden aus) theilte er sich (יִפָּרֵד), und wird dann (späterhin; הָיָה. Der Wechsel der Tempora ist zu bemerken) zu vier Köpfen d. h. Strömen." Es wäre sonderbar, wenn Ein Strom ungetheilt einen Garten wässern sollte. Die Erzählung sagt aber auch ganz etwas Anderes: ein aus Eden kommender Strom wässerte den Garten, indem er sich bei'm Eintritte in denselben in mehrere (vier) Bäche zertheilte und durch diese den Garten nach allen Seiten hin berührte. Gerade so beschreibt Homer Od. 5, 70 den paradiesischen Garten der Kalypso:

κρῆναι δ' ἑξείης πίσυρες ῥέον ὕδατι λευκῷ,
πλησίαι ἀλλήλων τετραμμέναι ἄλλυδις ἄλλη

d. h. nahe bei einander fliessend, schlängelten sich die vier Bäche doch nach verschiedenen Richtungen. Auffallend ist es den Auslegern von jeher gewesen, warum der Verfasser der Genesis die Bäche רָאשִׁים, Köpfe nennt. Allein die Lösung des Räthsels liegt in dem Folgenden. Aus jenen vier Bächen werden (הָיָה mit לְ) die vier Hauptströme der dem Verfasser bekannten Welt; ראשׁ aber bezeichnet dem Hebräer den Anfang einer Sache, z. B. den Anfang des Jahres, Ezech. 40, 1. Jene Bäche sind also der Anfang der grossen Ströme; und daher heisst es V. 11: der Name des ersten (Kopfes) ist Phischon; V. 13 aber: der Name des zweiten Strom's ist Gichon. Richtig also übersetzen die LXX das Wort durch ἀρχαί

und noch deutlicher Onkelos und Jonathan durch רֵישֵׁי נַהֲרִין, Fluss-Anfänge. Der Verfasser wollte wahrscheinlich, indem er die von einander entlegensten Flüsse aus Eden ableitet, alles Suchen nach diesem Lande für unnütz erklären; aber merkwürdig bleibt der Eine Strom, aus welchem zuerst vier Bäche, und durch diese die vier Hauptströme der Erde entstehn sollen. Ich finde darin eine unverkennbare Beziehung auf den Okeanos, aus welchem Homer alle Gewässer entspringen lässt. Nach Il. 14, 246 ist aus dem Okeanos Alles (nämlich auf Erden) entstanden: *ὅςπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται.* Nach Il. 21, 196. ist es der Okeanos,

ἐξ οὗπερ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα
καὶ πᾶσαι κρῆναι καὶ φρείατα μακρὰ νάουσιν.

Erinnern wir uns nun, dass der Okeanos bei Homer beständig *ποταμὸς* heisst (wie das Meer, Jona 2, 3, נָהָר), dass er die ganze Erdscheibe umfliesst (Il. 18, 607), und dass Homer Od. 4, 561 ff. und Hesiodus dahin die elysischen Wohnsitze der Seligen verlegen (Voss Alte Weltkunde S. XXI), so ist ein Zusammenhang dieser Sagen mit den Erzählungen der Genesis vom Paradiese wohl nicht zu verkennen. Jedenfalls will der Verfasser den Garten in Eden als ein Normal-Land darstellen, in welchem die Schätze der entlegensten Flussgebiete sich noch vereinigt fanden.

---

1 Mos. 2, 12: „Im Lande Chavilah ist gutes (feines) Gold und Bdolach und der Stein Schoham.“ Lassen wir den zweifelhaften Fluss Phischon und das unbekannte Land Chavilah und den Schoham, welcher durch das hinzugefügte Prädikat ausdrücklich als ein Edelstein bezeichnet wird. Aber was ist בְּדֹלַח? Wollte man der Etymologie nachgehn, so liesse sich an בְּדִיל, *stannum*, denken (mit

zugesetztem ח, wie חַשְׁמַנִּים von שָׁמֵן); und so kämen wir auf das Zinn, das die Phönizier in uralten Zeiten aus West-Europa herholten (Voss, Weltkunde S. VII). Allein das Zinn, als ein Metall, würde wohl mit dem Golde näher zusammengestellt seyn; und, was die Hauptsache ist, das Zinn lässt sich nicht mit dem Manna vergleichen (4 Mos. 11, 7). Die alten Uebersetzer gewähren keine sichere Auskunft über unser Bdolach; denn während die LXX auf den *ἄνθραξ* (Karfunkel) rathen, haben die weit zuverlässigeren Targumim das Wort בְּדֻלְחָא unübersetzt beibehalten. Bochart versteht darunter Perlen; wogegen aber schon die Singular-Form des Worts zu sprechen scheint; nicht zu gedenken, dass Perlen aus dem Norden nicht geholt wurden: auf den Norden aber führt uns die Vertheilung der vier Ströme nach den vier Weltgegenden. Gesenius hält den Bdolach, mit Josephus und mehreren alten Uebersetzern, für das, in der Medicin vorkommende Pflanzenharz *βδέλλιον*. Empfiehlt sich diese Erklärung auf der Einen Seite durch die Wort-Aehnlichkeit; so ist doch die Frage, ob nicht eben die Aehnlichkeit allein ihr den Ursprung gegeben habe? Freilich wird 4 Mos. 11, 7. der Bdolach mit dem harzigen, gelb durchsichtigen Manna verglichen; allein es scheint gar nicht passend, ein Harz mit dem andern zu vergleichen. Und sollte wohl in unserer Stelle das gemeine Harz Bdellium einen Platz verdienen, da es zwischen den grössten Kostbarkeiten, Gold und Edelsteinen, steht? Rosenmüller in seiner Biblischen Naturkunde (am Ende) möchte Bdolach in der Genesis mit Bochart von Perlen, im 4ten B. Mose mit Gesenius vom Bdellium verstehn: aber diese Zweideutigkeit wäre wohl bei einem so seltenen Worte am wenigsten zulässig. Mir scheint das Natürlichste, an den Bernstein zu denken (worauf auch schon Vater zu 1 Mos. 2, 12 hindeu-

tet) und zwar aus folgenden Gründen. 1) Schon Homer nennt das ἤλεκτρον neben Gold, Silber und Elfenbein, als das köstlichste Product ferner Länder, womit besonders die Phönizier (s. oben) Handel trieben. Nun hat aber Voss (Alte Weltkunde, S. XXXI) wohl zur Genüge dargethan, wie die Phönizier zu dem aus der Ostsee kommenden Bernstein gelangen konnten. Freilich sind über das ἤλεκτρον (d. h. das Sonnenglänzende; denn die Sonne heisst ἠλέκτωρ Il. 6, 513. 19, 398) die Ausleger des Homer selbst nicht ganz einig. Allein Od. 15, 460 und 18, 296 sind wohl ohne Zweifel Bernstein-Korallen zu verstehn, welche „auf goldene Halsbänder gereiht waren." Od. 4, 73 steht das Electron zwar neben Gold und Silber, als ein Schmuck der Wände; daher die Ausleger hier (s. Nitzsch Anm. zu der St.) an die später Electrum genannte Composition von Gold und Silber denken. Aber nöthig scheint mir dieses nicht: es ist nicht einmal wahrscheinlich. Wenn es nämlich heisst: χρυσοῦ τ' ἠλέκτρου τε, καὶ ἀργύρου ἠδ' ἐλέφαντος, so zeigt schon die Wortstellung, dass zwei gelbe Kostbarkeiten und zwei weisse einander gegenüber stehn, dass also Electron etwas Goldgelbes seyn solle. Es fragt sich nur: was soll Bernstein an den Wänden der Zimmer? Man könnte vielleicht an Bernstein-Geräthe denken, die an den Wänden hingen; aber da die Alten ihre Paläste mit Elfenbein auslegten (Ps. 45, 9): warum nicht auch mit Bernstein? 2) Der Bernstein passt vortrefflich zu den 1 Mos. 2. genannten Kostbarkeiten ferner Länder, Gold und Edelsteinen; denn er wurde auch für ein Mineral gehalten; dass wir also hier alle köstlichen Mineralien beisammen haben. Die Hebräer lernten denselben von den Seefahrenden Phöniziern kennen, welche ihn, als ein Product des Nordens, von ihren Stationen in West-Europa mitbrachten (Herodot 3, 115). Zwar wird

Ezech. 27, 12 unter den von Tharschisch (Tartessus) nach Tyrus gebrachten Waaren nur Blei und Zinn (s. Herodot a. a. O.), aber nicht Bernstein erwähnt: allein eben daraus schliessen wir, dass der Bernstein unter den Hebräern äusserst selten gewesen sey; wesshalb auch unter den Pretiosen der Bibel niemals Bdolach genannt wird. Wenn nun Hiob 38, 22 sagt:

Vom Norden kommt Gold;

so drückt er damit die Ueberzeugung des ganzen Alterthums aus, dass alles Köstlichste der Erde vom äussersten Norden herstamme (Herodot a. a. O. Dahlmann's Forschungen II. S. 90). Eben so sagt unsre Stelle: vom Lande Chavilah (im Norden) kommt das Gold (הַזָּהָב), und daselbst ist (nicht: daher kommt; denn er war eine Seltenheit, von welcher man mehr gehört, als gesehn hatte) der Bdolach, und der Stein Schoham. Man ist also gleichsam gezwungen, den Phönizischen Bernstein hier zu vermuthen. Bernstein passt aber auch am Besten zu der zweiten Stelle, wo Bdolach vorkommt, 4 Mos. 11; denn die Aehnlichkeit des Bernsteins mit dem gelblich durchsichtigen Manna fällt in die Augen. 3) Aus der Etymologie lässt sich diese Erklärung von Bdolach zwar nicht bestätigen: allein das ist auch kein Wunder, wenn der Name ein fremder, von den Phöniziern eingeführter war. Zudem sind die Namen aller durchsichtigen Kunst-Producte im ganzen Alterthume von sehr unbestimmten Gebrauche: wie denn Schneider im Griech. Wörterbuche, unter *ὕαλος* bemerkt, dass dieses Wort in den ältesten Zeiten Bernstein und mehrere durchsichtige Gummi-Arten, späterhin aber Glas und Krystall bedeutet habe. Vermuthlich also erhielt auch das Gummi *βδέλλιον* bei den Griechen seinen Namen erst von der Aehnlichkeit mit dem Bdolach-Bernstein. Man könnte noch den Einwand machen: dass doch

Ezech. 1, 27 das Electron unter dem ausdrücklichen Namen חַשְׁמַל vorkomme: allein die Ausleger sind darüber einverstanden, dass dieses, von den LXX *ἤλεκτρον* übersetzte Wort eben jene spätere Composition aus Gold und Silber anzeige.

63.

Der Ackerbau der Morgenländer.

In solchen, von der Natur gegebenen und daher ewig sich gleichbleibenden Beschäftigungen, dergleichen die Landwirthschaft ist, müssen die biblischen und die homerischen Schilderungen gleichsam von selbst vielfach zusammentreffen. Allein sie kommen auch in mancherlei Zufälligkeiten überein, welche sich daher oft gegenseitig erläutern. — Ein anschaulich schönes Gemälde vom Pflügen und Aerndten liefert Homer in seiner Darstellung des Schildes des Achilleus, Il. 18, 541—49 und 550—60. Hier wird das zu bebauende Landstück *τέμενος* genannt, entsprechend dem hebräischen חֶלְקַת הַשָּׂדֶה, Ruth 2, 3; denn *τέμενος* ist von *τέμνω*, etwas Abgeschnittenes, Abgetheiltes: wie es denn Il. 6, 194 von Bellerophon heisst: *οἱ Λύκιοι τέμενος τάμον*. Wenn hier hinzugesetzt wird: *καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης*, schön von Gartenland (zum Pflanzen) und von Feldland (zum Pflügen) (vergl. Il. 20, 185); so entspricht Ersterem das hebr. כֶּרֶם, Gartenland, eigentlich: edles Land; Letzterem hingegen אֲדָמָה, die braune, culturfähige Erde überhaupt. Daher ist Il. 6, 142: *ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες* allgemeine Bezeichnung der sterblichen Menschen (im Gegensatz gegen die Götter). Wie dieses zusammenhänge zeigt 1 Mos. 3, 17—19, wo dem Menschen, zugleich mit seiner Sterblichkeit, angekündigt wird: „du sollst die Erde essen, von der du genommen bist und

zu welcher du zurückkehren wirst." Jenes „Erde essen" wird dann erklärt durch אֱכֹל אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה und durch אֱכֹל לֶחֶם. — Die langen Streifen des Ackers nennt Homer *ὄγμους* (nach Schneider, von *ἄγω*, ziehen); worunter er sowohl die Furchen des Pflügers (Il. 18, 546), als die Schwaden des Mähers (Il. 18, 552) versteht. Im Hebräischen werden genauer unterschieden תֶּלֶם und גְּדוּד. Nach Psalm 65, 11 nämlich scheint ersteres die Vertiefung, letzteres der Rücken der Furche gewesen zu seyn; denn תֶּלֶם wird durch Regen gewässert, גְּדוּד aber erniedrigt. Letzteres ist eigentlich Einschnitt (von גָּדַד); wird aber dann von jeder andern Reihe (z. B. der Krieger, *turma*) gebraucht. Ausserdem heissen die Furchen noch מַעֲנָה, 1 Sam. 14, 14, oder מַעֲנִית, Psalm 129, 3. Dieses Wort will Gesenius nicht vom hebr. עָנָה, *respondere*, ableiten, sondern vom Arabischen عَنَى *laboravit*, oder von عِيْن *vomer*. Allein עָנָה hat, ganz wie *ἀμείβομαι*, die allgemeine Bedeutung des Erwiederns, Wechselns, Entsprechens. Vergl. Kohel. 10, 19. Hos. 2, 22. 23. Wie es nun Il. 18, 543. von den Pflügern heisst *δινεύοντες — στρέψασκον ἀν' ὄγμους* und Il. 11, 67: *ἀμητῆρες ἐναντίοι ἀλλήλοισιν ὄγμον ἐλαύνωσι;* eben so ist ohne Zweifel מַעֲנָה die wechselnde, parallel hinlaufende Furche. Merkwürdig lautet 1 Sam. 14, 14: „Jonathan und sein Waffenträger erschlugen zwanzig Mann, ungefähr auf einer halben Furche eines Morgen (צֶמֶד) Ackers." Die Erzählung hat grosse Aehnlichkeit mit dem Würgen des Odysseus und Diomedes im trojanischen Lager, Il. 10, 495. Gesenius meint, מַעֲנָה, Furche, stehe hier überflüssig: allein der Erzähler will wohl sagen: „die Getödteten lagen den halben Morgen entlang" und dieses entlang wird

durch die Furche bezeichnet. a) Dass zum Pflügen die Hebräer, wie die homerischen Griechen, sich in der Regel nur der Stiere bedienten, ist bekannt. Vergl. Jes. 30, 24. Von dem, sie verbindenden Joche ist der eigenthümliche Ausdruck hergenommen, Zeph. 3, 9: die bekehrten Völker werden Jehova's Namen anrufen und ihm dienen שְׁכֶם אֶחָד. Warum mit Einer Schulter? Die LXX übersetzen erklärend: ὑπὸ ζύγον ἕνα; die Schulter für das darauf liegende Joch. Das Bild ist nämlich von Pflug-Stieren entlehnt, welche *junctis humeris*, als wenn die beiden Schultern nur Eine wären, und daher einträchtig die Furche ziehn. So vergleicht Homer Il. 13, 702—9 die beiden einmüthig und dicht neben einander kämpfenden (οὐδ' ἠβαιὸν ἀφέσταϲαν ἀλλήλοιϊν) Aias mit Pflugstieren:

ὥςτ' ἐν νειῷ βόε οἴνοπε πηκτὸν ἄροτρον,
ἶσον θυμὸν ἔχοντε, τιταίνετον·
τὼ μέν τε ζυγὸν οἶον ἐΰξοον ἀμφὶς ἐέργει,
ἱεμένω κατὰ ὦλκα.

Vergl. auch Nitzsch Anm. zu Od. 3, 486.

b) Bei der Aerndte nennt Homer (Il. 18, 550) die Schnitter ἔριθοι, d. h. Taglöhner; das hebr. שָׂכִיר; welche Sicheln in Händen haben. Mit ihnen arbeiten die γυναῖκες; wie auch Ruth 2, 8. נְעָרוֹת neben den קוֹצְרִים genannt werden. Daselbst V. 6. findet sich ein Vorsteher der Schnitter; wie bei Homer V. 558. die κήρυκες das Mahl bereiten. Homer lässt den Hausherrn (βασιλεὺς) mit fröhlichem Herzen dastehn und der Arbeit zuschaun; und Ruth 2, 4 kommt Boas mit einem Segenswunsche zu den Schnittern. — Homer unterscheidet von den Schnittern die ἀμαλλοδετῆρες, welche die Garben binden, und hinter ihnen die δραγμεύοντες, welche Jenen die Schwaden zutragen. Eben so ist Psalm 129, 7. ein Anderer der קוֹצֵר, der seine Hand füllt (indem er die Halme abschnei-

det) und ein Anderer der מְעַמֵּר, der seinen Schooss füllt (indem er auf demselben die Garben bindet). Bei Homer essen die Schnitter einen geschlachteten Ochsen und eine von den Mädchen gekochte Graupensuppe (*λεύκ' ἄλφιτα, δεῖπνον ἐρίθοισι*); Ruth 2, 14 hingegen eine saure Brühe (חֹמֶץ), mit Brot und gerösteten Körnern (קָלִי). — Man nahm zu der Aerndte-Arbeit theils freie Knechte, theils Sclaven. Daher lässt in der Messianischen Zeit, wo es keine (Pseudo-) Propheten mehr geben wird, Zachar. 13, 5. einen Mann so sprechen: „ich bin kein Prophet, sondern ein אִישׁ עֹבֵד אֲדָמָה, ein Ackerbauer (nicht dem gelehrten Propheten-Stande angehörig); denn Jemand hat mich verkauft von meiner Jugend an." Er will lieber für einen Sclaven, als für einen Propheten angesehn werden. So sagt Od. 11, 489 Achilleus in der Unterwelt: „ich wollte lieber *ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ*, als hier eine (Schein-) Herrschaft über die Todten führen." Homer lässt seine Schnitter malerisch unter einer Eiche das Mahl bereiten; und eben so ist es zu verstehn, wenn Hiob 7, 2 der Mieth-Arbeiter sich nach Schatten sehnt. c) Das **Dreschen und Würfeln** verrichteten die Hebräer auf einer freiliegenden Tenne (גֹּרֶן), wo der Wind die Spreu entführte. Daher ist die verfliegende Spreu so oft ein Bild der schnellen und leichten Vertilgung, Ps. 1, 5. 35, 5. Hiob 31, 18. Jes. 41, 15 u. s. w. und die das Korn austretenden Stiere sind ein Bild des Sieges und gewaltsamer Vernichtung; Micha 4, 13. Jes. 28, 28 (wo der Sinn ist: nicht immer straft Jehova gewaltsam und anhaltend). Malerisch wird eine solche Tenne beschrieben Il. 5, 499 ff.: die Achäer waren von Staub bedeckt,

ὡς ἄνεμος ἄχνας φορέει ἱερὰς κατ' ἀλωάς,
ἀνδρῶν λικμώντων, ὅτε τε ξανθὴ Δημήτηρ
κρίνῃ, ἐπειγομένων ἀνέμων, καρπόν τε καὶ ἄχνας.

Il. 13, 587. Od. 5, 368: das Schiff wurde zertrümmert,

ὡς ἄνεμος ζαὴς ἠΐων θημῶνα τινάξει
καρφαλέων· τὰ μὲν ἄρ τε διεσκέδασ' ἄλλυδις ἄλλῃ.

Die Dresch-Ochsen werden zur Vergleichung gebraucht Il. 20, 495:

ὡς δ' ὅτε τις ζεύξῃ βόας ἄρσενας εὐρυμετώπους,
τριβέμεναι κρῖ λευκὸν ἐϋκτιμένῃ ἐν ἀλωῇ·
ῥίμφα τε λέπτ' ἐγένοντο βοῶν ὑπὸ πόσσ' ἐριμύκων.

d) Der Ertrag der Aerndte war im Morgenlande oft viel bedeutender, als bei uns; hauptsächlich wohl, weil man gern Reihenweise säete; wie es in Jes. 28, 25 beschrieben wird. Nach 1 Mos. 26, 12 war in einem gesegneten Jahre der Ertrag hundertfältig; und es ist also gar keine dichterische Hyperbel, wenn der Heiland Matth. 13, 9 den guten Saamen das dreissigste, sechzigste, ja selbst hundertste Korn bringen lässt. Vielmehr war, nach Herodot, die Fruchtbarkeit der Marschen am Euphrat noch ungleich grösser. 1, 193 erzählt er, dass dieselben in der Regel (*τὸ παράπαν*) 200, in den besten Jahren aber (*ἐπεὰν ἄριστα αὐτὴ ἑαυτῆς ἐνείκῃ*) bis zu 300 Körnern lieferten. Eben so fruchtbar, sagt er 4, 198, sey die Landschaft Kinyps in Libyen; während das Land der Euhesperiten (wie Palästina) nur bis zum hundertsten Korne zu kommen pflege. — Die Stellen der Bibel, welche von einer Miss Aerndte reden, erhalten ein erwünschtes Licht durch eine Bemerkung Quinctilian's, *Institutt. orat.* I, 3; wo es heisst: *quae summo solo sparsa sunt semina, celerius se effundunt; et imitatae spicas herbulae inanibus aristis ante messem flavescunt.* Daher wird Matth. 13, 5. von dem Saamen, der auf steinigten Boden fiel, gesagt: er ging sogleich auf, weil (nicht: obgleich) er keine tiefe Erde hatte (*διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς*). Eben desshalb nämlich, weil die Vegetation nach unten

gehindert wird, entwickelt sie sich nach oben desto schneller. Aber sobald die Sonne aufgeht (V. 6. vergl. Jak. 1, 11), verwelkt ein solcher Halm, weil er keine Wurzel hat. Daher heisst es auch Psalm 129, 6. 7. von den Gottlosen: sie werden seyn wie Dächer-Gras, welches schon vertrocknet ist, bevor man es noch (als unnütz) ausrauft. Und Jes. 37, 27:

Sie werden seyn wie Kraut des Feldes und grünende Gewächse,
Wie Gras auf Dächern und Gefilde vor der Saat.

Im ersten Gliede liegt das schnell Vergängliche; im zweiten (nach einer Gradation) das von Anfang an der Vernichtung Geweihte. Schwierigkeit machen die letzten Worte: שְׁדֵמָה לִפְנֵי קָמָה. Dass לִפְנֵי die Zeit bezeichnen solle, sieht man aus dem parallelen לִפְנֵי קָצִיר, Jes. 15, 5. Gefilde **vor** der Saat, d. h. auf denen noch keine Halme aufgeschossen, die erst vor Kurzem gepflügt und besäet worden, haben nichts als einige **Wucherkräuter**, welche man ausrottet; und diese passen sehr wohl zu dem Dächergrase. In der Parallelstelle 2 Kön. 19, 26 steht שְׁדֵפָה, Brand, welches wohl nichts Anderes bedeuten kann als **Brandkorn**. Ich halte aber diese Lesart für eine blosse Conjectur; und die des Jesaia ist als schwieriger und treffender vorzuziehn. — Unter den von der Aerndte entlehnten Sprichwörtern verdient noch Il. 19, 222 Erwähnung: eine Schlacht giebt *πλείστην καλάμην*, aber *ἄμητον ὀλίγιστον*, sehr viel Halme, aber sehr wenig zu mähen, d. h. viel Gelegenheit zu Anstrengungen, aber wenig dauernden Lohn. Dasselbe Gleichniss erscheint, etwas anders gewendet Matth. 9, 37: *ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι*, im Gottesreiche giebt es viel zu thun, aber Wenige, die sich der Arbeit unterziehn wollen. e) Das **Mahlen des Korns** wurde bei den homerischen Griechen

ganz eben so betrieben, wie bei den Hebräern. Nach Od. 7, 104. hatte König Alkinoos funfzig Sclavinnen, von denen Einige *ἀλετρεύουσι μύλης ἔπι μήλοπα καρπόν*. Es mag wohl der niedrigste Dienst der Sclavinnen gewesen seyn, weil der beschwerlichste; denn 2 Mos. 11, 5 steht der Erstgebohrene des Königs entgegen den Erstgebohrenen der Sclavin (שִׁפְחָה), die hinter der Mühle steht, d. h. an der vor ihr stehenden Handmühle arbeitet. Aus Matth. 24, 41: „zwei werden mahlen an der Mühle" (*ἀλήθουσαι*), sieht man, dass gewöhnlich zwei Mägde zusammen die schwere Arbeit verrichteten. Dadurch wird wiederum Od. 20, 107—19 erläutert. Odysseus hatte zwölf Müllerinnen, welche täglich ihr Pensum, und wegen der vielen Freier ein starkes Pensum liefern mussten. Während nun die Andern schon zu Bett gegangen waren, nach vollendeter Arbeit *ἐπεὶ κατὰ πυρὸν ἄλεσσαν*), musste Eine nacharbeiten, weil sie, als die schwächste (*ἀφαυροτάτη*), nicht zu rechter Zeit fertig geworden war. Sie betet daher zu den Göttern um baldige Befreiung von den Plackereien der Freier. Eine ganz ähnliche Situation schildert Kohel. 12, 3: „die Müllerinnen feiern in der Nacht, weil sie wenige sind (denn eben desshalb sind sie von der schweren Arbeit erschöpft)." Man übersetzt מִעֲטוּ wohl euch: weil sie müde geworden; die Bedeutung lässt sich jedoch nicht erweisen. Wenn es nun aber V. 4. weiter heisst: „beim leisen Klappern der Mühle," so wird auch hier an Eine Sclavin zu denken seyn, welche die schwere Arbeit noch fortsetzen musste, weil sie mit ihrem Pensum nicht fertig geworden; ganz wie oben im Homer. Dass die Müllerinnen sich die Zeit durch Gesänge zu verkürzen pflegten, lernen wir aus Jerem. 25, 10. Dies ist die *φωνὴ μύλου*, Apokal. 18, 22. Ein solches einfaches Mühlenlied der Sclavinnen führt Plutarch an (*de sept. sapient. conviv.*

pag. 33. *Hutten.*): ἄλει, μύλα, ἄλει! — Mühlsteine stehn natürlich für grosse und schwere Steine, Il. 7, 270 (μυλοειδὴς πέτρος) und 12, 161 (μύλαξ); vergl. Apokal. 18, 21. Der obere Mühlstein hiess auch μύλος ὀνικὸς, Matth. 18, 6; wohl nicht, weil die Handmühle auch von Eseln getrieben wurde, sondern weil der obere Stein eigentlich die schwere Arbeit verrichtete, während der untere still lag.

64.

Gross- und Klein-Vieh.

Witzig theilt Homer Od. 2, 75 die gesammte Habe eines Mannes ein in κειμήλιά τε πρόβασίν τε, das Liegende und das Wandelnde, oder das Todte und das Lebendige, mit einer Anspielung auf πρόβατα (von προβαίνω). In derselben Weise, nur nicht in so deutlichem Gegensatze, wird 1 Mos. 14, 21 רְכוּשׁ und נֶפֶשׁ unterschieden, der (todte) Besitz und das Lebende. 1 Mos. 34, 23 scheint ein dreifaches unterschieden zu werden, מִקְנֶה, קִנְיָן und בְּהֵמָה; allein das zu dem Letzteren hinzugesetzte כָּל zeigt an, dass hier nur eine Unter-Art besonders hervorgehoben werde. Der Sinn ist also: „ihr Vieh und ihr (übriges) Eigenthum, und (namentlich) alle ihre grossen Hausthiere (deren sie, als Hirten, besonders viele besitzen)." Eben so wird מִקְנֶה und בְּהֵמָה unterschieden 2 Kön. 3, 17; und 4 Mos. 32, 26 steht auch das כָּל bei בְּהֵמָה; und 1 Mos. 36, 6. finden sich alle drei Wörter wieder und קִנְיָן wird erklärt durch: was sie erworben haben (רָכְשׁוּ). — Dass jedoch der Begriff von בְּהֵמָה schwankend war, und auch die kleineren Hausthiere in sich fasste, sieht man 3 Mos. 1, 2. wo צֹאן und בָּקָר darunter subsumirt werden. Fester ist der Unterschied der beiden letzteren: צֹאן bezeichnet das Kleinvieh, namentlich die Schaafe, בָּקָר

das Grossvieh, und namentlich die Rinder. 1 Mos. 13, 5. 3 Mos. 1, 10. 22, 19—21. Und diesen Unterschied (wie im Lateinischen *armenta* und *pecudes*) kennt auch Homer. Er nennt Il. 18, 524 *μῆλα καὶ βόες;* und *μῆλα* wird Il. 10, 485. Od. 9, 184 ausdrücklich erklärt durch *ὄϊες καὶ αἶγες*. In Od. 14, 105 werden sogar die Ziegen allein *μῆλα* genannt. Man sieht also, dass der Name *a potiori* auf alles Kleinvieh übergetragen wurde.

65.

Zu Hiob 37, 7. 8.

Es wird hier gezeigt, wie Gott besonders durch den Winter seine Allmacht offenbare; denn

> Er versiegelt aller Menschen Hände,
> Damit es alle seine Dienstleute erkennen.
> Da begiebt das Wild sich in's Dickicht
> Und bleibt in seinen Höhlen.

Was hier mit einer religiösen Beziehung gesagt ist (die Menschen, Gottes Dienstleute), das lautet bei Homer Il. 17, 549—51 also:

> *χειμῶν δυςθαλπὴς, ὅς ῥά τε ἔργων*
> *ἀνθρώπους ἀνέπαυσεν ἐπὶ χθονὶ, μῆλα δὲ κήδει.*

In den wärmeren Klimaten ist der Einfluss der kälteren Jahreszeit, namentlich des Schnee's und Frostes, auf Menschen und Thiere natürlich viel grösser, als bei uns. Jene erstarren bis zur Unthätigkeit; und diese werden von mancherlei Krankheiten heimgesucht.

66.

Der heisse Ostwind.

Der tödtliche Gluthwind der Arabischen Wüste, S'mum genannt, wird in der Bibel nur Einmal erwähnt, in einer

dichterischen Stelle Psalm 11, 6, wo neben Feuer und Schwefel רוּחַ זִלְעָפוֹת steht, brennender Wind, als Theil der Gottlosen. Desto häufiger kommt der morgenländische Sirocco vor, der heisse Ostwind, קָדִים, welcher in einem Nu alle Vegetation verdorren macht. 1 Mos. 41, 6. 23. Ps. 103, 16. Jon. 4, 8. Jes. 40, 7. Und dieser musste eben sowohl den kleinasiatischen Griechen bekannt seyn. Il. 5, 864 wird er sehr genau nach der Natur beschrieben, indem ein dichter Nebel (*ἐρεβεννὴ ἀήρ*) aus den Wolken sich verbreitet, wenn durch einen schwülen Wind (*ἐξ ἀνέμοιο δυσαέος*) Hitze entsteht (*καύματος ὀρνυμένοιο*). Daher sein griechischer Name *καύσων*, welcher Jak. 1, 11 vorkommt. Auch der Sirocco der heutigen Italiener wurde von den Griechen *Φοινικίας* genannt (*Hippocrat. de aëre, aq. loc.* II, 5), weil er von Phönizien, also aus Osten, herkam. Eine treue Nachbildung jener homerischen Schilderung liefert *Ovid. Metamorph. lib.* VII. V. 528 sq.

67.

Zu 1 Mos. 23, 16.

Abraham bezahlte für sein Erbbegräbniss 400 Sekel כֶּסֶף עֹבֵר לַסֹּחֵר, Silber, das zum Kaufmanne übergeht. Vergl. 2 Kön. 12, 5. Der Ausdruck scheint aus dem homerischen Sprachgebrauche von *περάω* Licht zu erhalten. Nämlich *περάω*, Futur. *περᾱσω*, hinüber gehn, hat in der altepischen Sprache auch die causative Bedeutung: hinüber bringen, daher verkaufen, und bildet dann zum Unterschiede das Futur. *περᾰσω*. S. oben, vom Hiphil; und Buttmann Ausführl. Griech. Grammatik S. 210. Daher die häufige Verbindung: *περαᾶν ἐπὶ νήσων τηλεδαπάων* (vergl. die אִיִּים מֵרָחוֹק, Jes. 49, 1), Il. 21, 454.

Od. 14, 297. Aus jenem Stamme bildete sich dann in der epischen Sprache *πέρνημι*, mit der ausschliesslichen Bedeutung verkaufen (Il. 22, 45), während in der Prosa aus dem contrahirten *πράω* mit der Reduplication *πιπράσκω* (wie *δάω* — *διδάσκω*) wurde (Buttmann S. 217). Das Silber, das zum Kaufmanne übergeht, ist also Kauf-Silber, wie man es als Handels- und Tausch-Artikel gebrauchte. Wahrscheinlich wurde eine besondere Gattung von Silber, vielleicht das allerfeinste, dazu genommen; denn Abraham's Kauf soll 1 Mos. 23. als ein ganz ehrlicher und für den Verkäufer vortheilhaft dargestellt werden.

68.

Eheliche Verhältnisse der Morgenländer.

Wenn in der Darstellung dieser Verhältnisse die hebräischen Schriften und Homer oft selbst bis auf Kleinigkeiten genau parallel sind, so erklärt sich dieses vollkommen aus ihrer Uebereinstimmung in der Grundansicht vom Werthe des weiblichen Geschlechtes. Unläugbar stand nach römischen und germanischen Begriffen das Weib durchgängig viel höher, als nach griechischen und hebräischen. Dort war es, mehr oder weniger, ein Gegenstand der Verehrung; hier der Geringschätzung und Unterdrückung. Schon in der Erzählung vom Sündenfalle, 1 Mos. 3. ist die grössere Verführbarkeit des weiblichen Geschlechts unverkennbar ausgesprochen; und die späteren Rabbinen folgerten, wie wir aus 1 Cor. 11. 1 Timoth. 2. sehn, auch aus der späteren Schöpfung des Weibes die Unterwürfigkeit desselben unter den Mann. Der Apostel jedoch warnt vor aller Uebertreibung dieser Ansicht und giebt den naturgemässen Standpunct an, wenn er 1 Cor. 11, 11. 12.

sagt: „auch der Mann ist nichts ohne das Weib; denn er ist vom Weibe gebohren und Alles ist von Gott.“ Ein sehr starker Ausdruck von Geringschätzung ist Kohel. 7, 27: „bei meinem Forschen nach Weisheit fand ich Etwas, bittrer als den Tod, das W e i b;“ womit Hesiodus harmonirt *Opp. et D.* 373:

ὅς γε γυναικὶ πέποιθε, πέποιθ' ὅγε φιλήτησι.

Zwar reden Beide, wie der ganze Zusammenhang lehrt, zunächst nur von der Buhlerin; aber die Allgemeinheit des Ausdrucks giebt doch der Bemerkung einen weiteren Umfang. Bekannt ist der Weiberhass des Euripides, welcher in der Medea, V. 579 sogar den Wunsch ausspricht: möchte es gar keine Weiber geben!

οὕτως ἂν οὐκ ἦν οὐδὲν ἀνθρώποις κακόν.

Zwei Fehler werden insbesondere aus der Schwachheit des weiblichen Geschlechts abgeleitet, leidenschaftlicher Hass und Schwatzhaftigkeit. In ersterer Beziehung sagt Sirach 25, 25: „alle Bosheit (*κακία* — ist erträglich); nur nicht (*καὶ μὴ*) der Weiber Bosheit!“ Und Homer Od. 11, 427, von der Ermordung des Agamemnon durch Klytämnestra:

ὢς οὐκ αἰνότερον καὶ κύντερον ἄλλο γυναικὸς,
ἥτις δὴ τοιαῦτα μετὰ φρεσὶν ἔργα βάληται.

Was das Zweite betrifft, so ermahnt Micha 5, 7 (freilich in schlimmen Zeiten): „bewahre deines Mundes Thür vor Der, die dir am Busen ruht!“ Und eben so Od. 11, 442:

μὴ γυναικὶ μῦθον ἅπαντα πιφαυσκέμεν,
ἀλλὰ τὸ μὲν φάσθαι, τὸ δὲ καὶ κεκρυμμένον εἶναι.

Daher denn auch jenes Sophokleische: *γύναι, γυναιξὶν ἡ σίγη κόσμον φέρει*; und der Apostolische Befehl 1 Cor. 14, 34: „die Weiber sollen schweigen in der Gemeine.“

Aus dieser Ansicht vom weiblichen Geschlechte ergab sich nun von selbst für das e h e l i c h e V e r h ä l t n i s s

nicht eine Coordination, sondern eine bedeutende Subordination der Ehefrauen. Dass sie gekauft wurden, deutet schon auf ein Sclavenähnliches Verhältniss hin; und wenn auch kluge Hausfrauen sich natürlich ein grosses Ansehn zu erwerben wussten, so erkennt man doch, z. B. in der energischen Anrede des mündig gewordenen Telemachos an seine Mutter, Od. 1, 358. 59, ein entschiedenes Uebergewicht der männlichen Auctorität im Hause. Daher schreibt sich denn ferner bei den Griechen die sehr grosse Freiheit im Concubinate; die sich am stärksten ausspricht in dem langen Register von Geliebten, welche Zeus Il. 14, 315 ff. seiner Gemahlin vorhält. Bei den Hebräern kam noch hinzu die Polygamie, und in Folge derselben die leichtere Ehescheidung. Zwar war diese Polygamie niemals allgemein, sondern blieb in der Regel auf die Reicheren eingeschränkt: sie bildet aber doch einen wesentlichen Unterschied zwischen dem hebräischen und dem griechischen Hausstande. Wie sehr dieselbe dem griechischen Leben fremd war, kann man besonders daraus abnehmen, dass selbst in der alten Mythologie sich keine Spur von ihr findet. Vater Herodot sagt auch ausdrücklich 2, 92: sie sey den Griechen, wie den Aegyptern von jeher unbekannt gewesen.

Doch es ist Zeit, nun die oben versprochenen Parallelen näher zu betrachten! — Dass der Vater gewöhnlich seinem Sohne eine Frau aussuchte, ohne diesen eben dabei zu fragen, lehrt das Verfahren Abrahams bei der Verheirathung Isaaks, 1 Mos. 24, 4. Eben so sagt Achilleus Il. 9, 394: sein Vater Peleus werde ihm schon selbst eine Frau geben (γυναῖκα γαμέσσεται αὐτός). Hingegen bei der Verheirathung einer Tochter vom Hause haben ausser den Aeltern auch die Brüder eine Stimme; weil es dabei auf Erhaltung und Vermehrung der Stammes-Ehre an-

kommt. So unterhandeln 1 Mos. 34, 7. die Söhne Jakobs wegen der Verheirathung ihrer Schwester Dinah: so fordert *hymn. in Vener.* 135 die als Mädchen erscheinende Aphrodite den Anchises auf: er solle sie nicht bloss seinem Vater und seiner Mutter, sondern auch seinen Brüdern (*κασιγνήτοις*) vorstellen, ob sie zum Weibe für ihn geeignet sey:

εἴ τοι ἀεικελίη γύνη ἔσσομαι, ἦε καὶ οὐκί.

Der Bräutigam muss dem Vater der Braut einen Heirathskauf (*ἔδνα*) geben, und ist die Braut vielgesucht, so wird sie dem Meistbietenden zu Theil, Od. 15, 18. dies ist die *ἄλοχος μνηστή* (Od. 1, 36), אֲרֻשָׂה (2 Mos. 22, 15). Nur wenn der Brautvater sehr reich ist, wie Alkinoos (Od. 7, 310—16), oder wenn der Bräutigam ausgezeichnete Verdienste hat, wie Achilleus (Il. 9, 141 ff.), so wird ihm die Tochter ohne Verkauf (*ἀνάεδνος καὶ ἀπριάτην*) hingegeben: er bekommt vielmehr noch eine Mitgift. Il. 13, 366. Vergl. Nitzsch Anm. zu Od. 1, 277 und 2, 197. Ganz dieselben Sitten bei den alten Hebräern. Auch hier muss der Bräutigam dem Vater der Braut ein מֹהַר (eine Morgengabe) geben (1 Mos. 34, 12. 2 Mos. 22, 16), und dieser verkauft (מָכַר) also seine Tochter. Als daher Elieser nach Mesopotamien zieht, um für den Sohn seines Herrn, Abraham, eine Braut zu suchen, nimmt er allerlei Schätze mit (1 Mos. 24, 10): Rebekka hingegen (V. 61) bekommt keine Aussteuer aus dem väterlichen Hause. War aber der Brautvater schon an sich reich; so hielt man es für unanständig, wenn er sich durch seine Töchter noch mehr zu bereichern suchte. In diesem Sinne klagen die Töchter Laban's gegen Jakob 1 Mos. 31, 15: „unser Vater hat uns wie Fremde behandelt, indem er uns nicht nur verkauft, sondern überdies auch (גם) unser Geld verschlungen hat.“ Als hingegen Kaleb seine Tochter dem

Tapfersten zur Ehe verheisst, gewährt er ihr auch eine Mitgift (Richt. 1, 11—15); und als Saul dem David seine Tochter anbietet, sagt er ausdrücklich: er wolle kein מֹהַר haben, 1 Sam. 18, 25. —

Im Betreff der Blutschande waren die Begriffe der Urwelt noch ziemlich schwankend, und viele Grade der Verwandtschaft, welche man späterhin als ein Ehehinderniss ansah, wurden nicht beachtet. Den Oedipus in der griechischen Urgeschichte trifft zwar der Fluch, weil er seine Mutter Jokaste geheirathet hat, und eben so den Ruben, weil er dem Kebsweise seines Vaters beigewohnt (1 Mos. 49, 3). Allein Abraham hatte die Sarah als seine Schwester zur Frau, und zwar als Stiefschwester (von demselben Vater, aber von einer anderen Mutter, 1 Mos. 20, 12), und sein Bruder Nachor hatte Milkah, die Tochter seines Bruders Haran, geheirathet (1 Mos. 11, 29). Dieselbigen Fälle kommen ähnlich im Homer vor. Die sechs Söhne des Aeolus hatten ihre sechs Schwestern zu Frauen (Od. 10, 7), und Alkinoos, König der Phäaken, hatte die Tochter seines Bruders Rhexenor, Arete, geheirathet (daher heisst es Od. 7, 54 ff.: ἐκ τοκήων τῶν αὐτῶν, d. h. seine Aeltern waren ihre Grossältern). Eine solche blutsverwandte Frau scheint dann auch eine grössere Gewalt, als gewöhnlich, im Hause geübt zu haben. Sarah benimmt sich gegen Abraham ziemlich herrisch (z. B. 1 Mos. 21, 10) und Arete wird von ihrem Gemahle geehrt, ὡς οὔτις ἐπὶ χθονὶ τίεται ἄλλη; so dass sie sogar ἀνδράσι νείκεα λύει (Od. 7, 67—74). Auch in der Mythologie spricht sich dieses aus in dem gebieterischen Auftreten der Juno, als *Jovis et soror et conjux* (*Horat. Od.* III, 3, 64). — Nach einer langjährigen Ehe nannte der Mann seine Frau mit dem ehrenvollen und schmeichelnden Namen κουριδίη ἄλοχος (Il. 1, 114 und Od. 15,

22. 356); welchem das hebräische אֵשֶׁת נְעוּרִים (Jugend-Weib) entspricht, Jes. 54, 6. Sprüchw. 5, 18. Daher auch die mit ihr erzeugten Kinder בְּנֵי נְעוּרִים, Ps. 127, 4.

In der Ehe kinderlos zu seyn, oder seine Kinder zu verlieren, galt besonders desswegen für ein grosses Unglück, weil man dann sein Vermögen Fremden hinterlassen musste. Kohel. 6, 2:

Ein fremder Mann verzehrt es.
Das ist nichtig und eine böse Plage!

Diese fremden Erben führen Il. 5, 158 und 1 Mos. 15, 2. gleichmässig räthselhafte Namen. Dort heissen sie χηρωσταὶ, welches man von χήρα ableitet, und durch Witwen-Beschützer, d. h. Seitenverwandte, wenig wahrscheinlich, erklärt. 1 Mos. 15. wird Elieser von Abraham genannt בֶּן מֶשֶׁק בֵּיתִי. Nun bedeutet בֶּן בֵּיתִי gleich nachher den im Hause gebohrenen Sclaven. מֶשֶׁק aber ist wohl für מֶשֶׁךְ, Besitz, gewählt, bloss um ein Wortspiel mit dem dabei stehenden דַּמֶּשֶׂק, Damascener, zu bilden. Also: *filius possessionis domus meae*, wahrscheinlich: mein erbender Haus-Sclave. — Um die Kinderlosigkeit zu entfernen, nahm man, mit oder ohne Bewilligung der Ehefrau, Kebs-Weiber an (vielleicht von כָּבַשׁ, *subigere feminam*), deren griechischer Name παλλακίς (Il. 9, 449), *pellex*, ohne Zweifel von dem Semitischen פִּילֶגֶשׁ herstammt. Streng hingegen wurde, zufolge der herrschenden Sitten, eine Verletzung der ehelichen Treue durch das Weib geahndet; welche daher nur unter dem Schleier der Verschwiegenheit und durch mancherlei Ränke ausgeführt werden konnte. So erklärt sich die auffallende Aehnlichkeit der Geschichte von Josephs Verläumdung durch das Weib Potiphars, 1 Mos. 39, 14, mit der, von Bellerophons Verläumdung durch Anteia, die Gemahlin des Königs Prötus, Il. 6, 165. — Waren die Kebsweiber schwanger geworden, so nah-

men sie natürlich leicht einen stolzen Ton gegen die kinderlose Hausfrau an. Daher der Zorn der Sarah gegen ihre Sclavin Hagar, 1 Mos. 16, 5. So hat auch König Laërtes Od. 1, 432 eine Sclavin, welche er ehrte gleich seiner Gemahlin; aber er wagte nicht, ihr beizuwohnen: *χόλον δ' ἀλέειvε γυναικός.* Sah eine Hausfrau, welche selbst Söhne hatte, sich gegen eine Beischläferin zurückgesetzt, so rächte sie sich wohl dadurch, dass sie einen ihrer Söhne überredete, sich mit dem Kebsweibe zu vermischen; was denn eine Verfluchung von Seiten des Vaters zur Folge hatte. Solche Kabalen aus dem Harem (*οἶκος*, Od. 1, 356; ganz wie בַּיִת, 1 Mos. 39, 11) erzählt aus Homer vom Phönix, welcher aus seinem Vaterlande geflohen war, weil ihn der Fluch des Vaters getroffen hatte; indem er, auf das Andringen seiner Mutter, dessen Kebsweib beschlafen hatte: *ἵν' ἐχθήρειε γέροντα*; Il. 9, 449—55. Und wenn Ruben, der Sohn der Lea, die Bilhah, seines Vaters Kebsweib, auf eine ähnliche Weise missbrauchte (1 Mos. 35, 22), so geschah es ohne Zweifel, um die Zurücksetzung seiner Mutter zu rächen. Ueberhaupt usurpirte man durch Schändung der Concubinen des Vaters die väterliche Gewalt; wie Absalom that, als ihm die Empörung gegen seinen Vater David gelungen war, 2 Sam. 16, 21. 22. Aus demselben Grunde wurde es von Salomo seinem Bruder Adonia als ein Versuch zur Empörung angerechnet, als derselbe die Concubine David's, Abisag von Sunam, zum Weibe begehrte; 1 Kön. 2, 22. — Die Söhne der Kebsweiber (*νόθοι*) hatten übrigens nicht gleiche Rechte mit den eheleiblichen (*γνησίοις*). Dies sieht man aus Od. 14, 202—10, wo die ächten Söhne dem Bastard nur Weniges von der Erbschaft zufliessen lassen (*μάλα παῦρα δόσαν.* Vergl. Nitzsch zu Od. 4, 10), und eben so aus der Behandlung des Ismaël (1 Mos. 21, 10) und

des Iotham (Richt. 9. vergl. mit 8, 31). Genau parallel ist Richt. 11, 2, wo die ächten Söhne den Jephthah austreiben, sprechend: „du sollst nicht mit uns erben; denn du bist eines andern Weibes Sohn." — Von den, den Hebräern und Griechen gemeinschaftlichen Hochzeitsgebräuchen erwähnen wir nur die feierliche Prozession der Braut und des Bräutigams mit ihren Begleitern durch die Stadt, unter Fackelschein, Musik und Gesang und Tanz, Il. 18, 492 ff. und die Kleider, welche die Braut den Hochzeitsgästen geben musste, Od. 6, 28. Parallel ist mit Jenem die Parabel von den klugen und thörichten Jungfrauen, Matth. 25, 1 ff. (wo nur statt der Fackeln Lampen vorkommen); mit diesem die Hochzeit Simsons, der seinen Gästen Feierkleider giebt, Richt. 14, 12. So muss man auch die von den Makkabäern (bei Nacht) überfallene Hochzeits-Prozession ansehn, 1 Makk. 9, 37 ff.

69.

Frauenzimmer-Putz.

Die bekannte Schilderung der Putzsachen eines hebräischen Frauenzimmers, Jes. 3, 18—23. gewinnt aus den ähnlichen Schilderungen im Homer weniger Licht, als man erwarten sollte. Nämlich Il. 18, 401 nennt der Dichter vier, vom Vulkan gefertigte, Metall-Zierrathen:

πόρπας τε, γναμπτάς ϑ' ἕλικας, κάλυκάς τε καὶ ὅρμους

Und Il. 22, 468 ebenfalls vier Stücke von Kopfzeugen (*δέσματα σιγαλόεντα*, Bänder oder Hauben):

ἄμπυκα, κεκρύφαλόν τε ἰδὲ πλεκτὴν ἀναδέσμην,
κρήδεμνόν τε.

Aus diesem Verzeichnisse lassen sich höchstens etwa die *ἕλικες* (Armketten) mit den שֵׁרוֹת des Jesaia, und das *κεκρύφαλον* mit den שְׁבִיסִים (Haarnetzen) vergleichen. Al-

lein lehrreich ist die Parallele doch in so fern, als man sieht: der Schmuck der Griechinnen war einfacher; der der orientalischen Frauenzimmer mannichfaltiger und phantastisch überladener. Daher jenes Horazische (Od. I, 38):

Persicos odi, puer, apparatus.

Wenn übrigens die Schilderung im Jesaia, wie im Homer, viel Dunkeles hat, so muss man bedenken, dass wir es mit Mode-Sachen zu thun haben, welche ihren Namen oft von sehr zufälligen Umständen erhalten, und wobei daher die Etymologie nur einen sehr unsicheren Führer abgiebt. Ist doch aus demselben Grunde der Schleier, welchen der Apostel unter dem Namen *ἐξουσία* (*licentia*) 1 Cor. 11, 10 den Frauenzimmern zu tragen empfiehlt, von jeher ein Kreuz der Ausleger gewesen. Es scheint am natürlichsten, ihn zu verstehn als Ehren-Zeichen, als Zeichen der grösseren Gewalt, wodurch das ehrbare Frauenzimmer sich von den Hetären unterschied. Aehnlich nannte man in der Römischen Kaiserzeit einen gewissen Perlen-Schmuck *elenchus* (*ἔλεγχος*), welches Böttiger: Respects-Perlen übersetzt. Sie dienten nämlich dazu, den Frauen im Publikum Platz zu machen; daher *Plinius hist. nat.* IX, 35. sagt: *lictorem feminae in publico unionem esse.* Vergl. Böttiger in der Sabina II. S. 156.

70.

Goldschmuck der Haare.

Da das Jes. 3, 24 erwähnte „gedrechselte Werk" (מַעֲשֶׂה מִקְשֶׁה) den Gegensatz bildet zu קָרְחָה, der Glatze, so muss es unläugbar etwas am Haupthaare Befindliches gewesen seyn. Nun haben schon die LXX darunter verstanden einen *κόσμος τῆς κεφαλῆς χρύσεος* und R. Sal. Jarchi erklärt es bestimmter durch in die Locken gefloch-

tene Goldblättchen. Gesenius (mit J. D. Michaëlis) wendet dagegen ein, dass der Gegenstand weniger passend scheine; indem ja auch eine Glatze wohl mit Goldblättchen geschmückt werden könne. Er versteht daher den Ausdruck als spöttische Bezeichnung der gedrechselten, d. h. künstlich gedrehten und steif geordneten Locken selbst (nach der Uebersestzung des *Vulg. crinis crispans*). Allein da das Wort מִקְשָׁה (*femin.*) sonst immer nur von wirklich gedrechselter Arbeit (*τορευτὸν*, *opus tornatum*, in Holz oder Metall) vorkommt, so scheint mir diese Erklärung etwas zu Modernes zu haben. Auch wird man nicht zugeben können, dass die Goldblättchen keinen Gegensatz zu der Glatze bildeten; denn sie sind ja eben *cum adjuncto* zu verstehn, von den Locken, in welche sie, des Schmuckes halber, eingeflochten waren. Was aber besonders die Erklärung der LXX begünstigt, ist der Umstand, dass solcher Goldschmuck der Haare nicht erst bei'm Plinius vorkommt, sondern schon in dem gleichzeitigen Homer. Il. 17, 52 wird von dem Trojaner (also Morgenländer) Euphorbus als etwas Merkwürdiges angeführt seine

πλοχμοί, οἳ χρυσῷ τε καὶ ἀργύρῳ ἐσφήκωντο,

die Locken oder Flechten, welche mit Gold und Silber Wespenartig abgetheilt und davon durchflochten waren.

71.

Zu Sprüchw. 25, 11.

Ein Wort, zur schicklichen Zeit geredet, wird hier verglichen mit goldenen Aepfeln בְּמַשְׂכִּיּוֹת כָּסֶף, d. h. nach Luther: in silbernen Schaalen. Dies ist jedoch mehr errathen; da מַשְׂכִּית wörtlich *figura* heisst. Also *in figuris argenteis*, d. h. von solchen eingeschlossen, damit umgeben. Mann kann darunter, mit dem Syrer und Chald. und

Vulg. *caelaturas argenteas* verstehn, also eingeschnittene und mit Silber ausgelegte Arbeit. Die Worte verstatten jedoch auch, an eigentliche Reliefs oder Basreliefs von Silber zu denken, welche (etwa in der Form von Laubwerk) die goldenen Aepfel umgeben. Jedenfalls haben wir hier die merkwürdige Erwähnung eines morgenländischen Kunst- und Luxus-Artikels. Auch Homer kennt solche mit Silber eingefasste Goldgeräthe (s. oben Nr. 57. von den Phöniziern). Namentlich schildert er Od. 6, 232—34 die Schönheit des von der Athene verjüngten Odysseus: wie wenn

χρυσὸν περιχεύεται ἀργύρῳ ἀνὴρ
— χαρίεντα δὲ ἔργα τελείει;

so hatte Athene Lieblichkeit über ihn ausgegossen (*κατέχευε χάριν*; vergl. wegen des Ausdrucks Psalm 45, 3). Man sieht hieraus, dass der Vergleichungspunct bei den zeitgemässen Worten in der Vereinigung einer werthvollen Materie mit der schönen und angenehmen Form liegt.

72.

Leibeigenschaft.

Die einzelnen Unterschiede, welche das Mosaische Gesetz zwischen einem hebräischen und einem ausländischen Sclaven aufstellt, hat J. D. Michaëlis im Mos. Recht II. S. 364 ff. richtig angegeben. Anstatt aber mit de Wette, Lehrb. der biblischen Archäologie §. 160, diese Distinction für unnöthig zu halten, glaube ich vielmehr, dass Michaëlis sie nicht scharf genug aufgefasst, und das eigentliche Princip derselben übersehn hat. Die beiden Hauptstellen, 2 Mos. 21, 2—11 und 3 Mos. 25, 39—54 unterscheiden nämlich ganz bestimmt zwischen einem ausländischen, durch Krieg oder Kauf erworbenen, und zwischen einem

hebräischen, durch Schulden oder Armuth in die Sclaverei gerathenen Leibeigenen. Nur der Erstere war ein eigentlicher Sclave: den Letzteren sollte man, zur Unterscheidung, Schuldknecht nennen. Der erstere hatte gar kein Personen-Recht; er war eine Sache (מִקְנָה, *mancipium*), und als solche jeglicher Willkühr des Herren blossgestellt und vom Gesetze nur wenig geschützt. Ein hebräischer Mann dagegen, welcher Schulden halber leibeigen werden musste, oder in der äussersten Armuth (anders geschah es gewiss nicht leicht) seine Kinder zu Leibeigenen verkaufte, stand in einem wesentlich verschiedenen Verhältnisse. Zwar wird derselbe 2 Mos. 21, 2. עֶבֶד עִבְרִי genannt; allein dies wohl nur desswegen, weil die weniger ausgebildete hebräische Rechtssprache, eines besonderen Wortes ermangelnd, sich des allgemeinen im weiteren Sinne bediente. Denn 3 Mos. 25, 39 wird ausdrücklich gesagt: „einen solchen sollst du nicht als Sclaven behandeln (לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד), sondern nur als einen Taglöhner (שָׂכִיר) oder Inquilinen (תּוֹשָׁב). Wenn nun ein solcher Leibeigner 1) zu jeder Zeit freigelassen werden musste, sobald er selbst, oder ein Anderer seine Schulden oder seinen Kaufpreis bezahlt hatte (3 Mos. 25, 47 ff.); 2) wenn er im Sabbath- oder Jubel-Jahr ohne Weiteres und gesetzlich frei wurde; 3) wenn seine Tochter nicht an Fremde verkauft werden durfte, und durch eine Heirath mit dem Sohne ihres Herren die Freiheit erhielt (2 Mos. 21, 8. 9) — so sieht man deutlich: dass er sein Personen-Recht gar nicht für immer verloren hatte, und nur *ad tempus* dienstbar geworden war. Eine genaue Parallele hiezu bieten die Altrömischen Verhältnisse. Zahlungsunfähige Schuldner hiessen bei den alten Römern *nexi*, und wurden hart und Sclavenmässig behandelt, konnten auch ganz nach Willkühr von dem Gläubiger getödtet

werden. Vergl. die herrliche Darstellung bei Niebuhr Röm. Geschichte. Zweite Ausg. II. S. 666 ff. Dies wurde aber A. U. C. 429 durch einen Volks-Tumult abgeschafft; wie Livius erzählt, VIII, 28: *ita nexi soluti; cautumque in posterum, ne necterentur.* Allein späterhin scheint man für dasselbe Verhältniss, das immer, wenn auch unter milderen Formen, wieder vorkommen musste, den Namen *addicti* erfunden zu haben. Denn Quinctilian *Inst. orat.* VII, 3, wo er von der rednerischen Angabe der wesentlichen Merkmale eines Begriffes (*propria ac differentia*) redet, giebt folgendes Beispiel: *an addictus, quem lex servire, donec solverit, jubet, servus sit?* Darauf führt er eine alte Entscheidung an: *servus est, qui servitutem servit* (ganz der obige hebräische Ausdruck); und dann giebt er selbst die nähere Bestimmung: *servus, quum manumittitur, libertinus fit*; *addictus, recepta libertate, ingenuus; ad servum nulla lex pertinet; addictus legem habet.* Auf dieselbe Weise hatte also auch Mose dafür gesorgt, dass ein hebräischer Mann seiner Freiheit nie unbedingt beraubt werden konnte.

73.

Zu Kohel. 10, 6.

Hier wird es für ein grosses Uebel erklärt, wenn die Thorheit grosse Würden erlangt; wenn Sclaven auf Rossen reiten, während Fürsten zu Fuss gehn müssen (vergl. Jes. 32, 5: wenn ein Narr Fürst, und ein Wicht Edler genannt wird). Den psychologischen Grund davon führt Claudianus aus: *in Eutrop. lib.* I. V. 181:

Asperius nihil est humili, quum surgit in altum.
Cuncta ferit; dum cuncta timet: desaevit in omnes,

Ut, se posse, putent: nec bellua tetrior ulla
Quam servi rabies, in libera terga furentis.

74.

Das Richten und das Recht.

שָׁפַט mit dem Accusativ bezeichnet die vollziehende Justiz, also sowohl die Unterstützung des Unschuldigen (Jes. 1, 7), als die Bestrafung des Schuldigen (1 Sam. 3, 13) und daher das Regieren überhaupt (1 Mos. 19, 9. Eben so steht Il. 8, 431: *Τρωσὶ καὶ Δαναοῖσι δικάζειν,* für regieren). Hingegen mit בֵּין steht es von der deliberativen, zwischen den Partheien vermittelnden Justiz. Daher 1 Mos. 31, 53: die Götter mögen richten בֵּין שְׁפֵּנוּ, wörtlich: was zwischen uns beiden streitig ist. Ezech. 34, 22: ich will richten בֵּין שֶׂה לָשֶׂה, wörtlich: das Verhältniss (die Mitte) eines Schaafes gegen das andere. Hieraus erklärt sich der ähnliche Ausdruck Il. 23, 574:

ἐς μέσον ἀμφοτέροισι δικάσσατε, μηδ' ἐπ' ἀρωγῇ!

d. h. also: richtet vermittelnd, entscheidet zwischen Beiden unpartheiisch. Hiob 9, 33 heisst es von einem solchen Richter malerisch: „er legt die Hände auf Beide" nämlich um sie gegenseitig vom Unrecht abzuhalten. Die homerischen Richter bedienten sich zu demselben Zwecke ihrer *σκῆπτρα*. Il. 18, 506:

τοῖσιν ἔπειτ' ἤϊσσον, ἀμοιβηδὶς δὲ δίκαζον.

Der Ausdruck wird auch auf Bündnisse übergetragen; in so fern die Gottheit dabei nicht bloss Zeuge, sondern auch Richter seyn sollte. Daher Laban 1 Mos. 31, 49 spricht: Jehova יִצֶף בֵּינִי וּבֵינֶךָ, er sehe (und entscheide) was zwischen mir und dir (streitig) ist.

Das Recht (מִשְׁפָּט) beruhete in der Urzeit nicht auf geschriebenen Gesetzen, sondern auf Gewohnheit und Her-

kommen. Dieses spricht sich sehr deutlich dadurch aus, dass im Alten Test. wie im Homer so häufig Recht steht, wo wir Brauch, Weise, auch wohl gewöhnliche Beschaffenheit setzen würden. Il. 9, 133: sich zu vermischen mit einer Sclavin, ist Brauch (*θέμις*) aller Menschen, *ἀνδρῶν ἠδὲ γυναικῶν.* 1 Mos. 19, 31 heisst es von einer ähnlichen Veranlassung: דֶּרֶךְ כָּל הָאָרֶץ. — Od. 14, 59: *δίκη δμώων.* 18, 275: *δίκη μνηστήρων*; 19, 42: *δ. θεῶν*; 24, 255 (19, 168): *δ. γερόντων.* In allen diesen Stellen ist die Lebens- und Handlungsweise zu verstehn. Und eben so Richt. 13, 12: מִשְׁפַּט הַנַּעַר, die Lebensweise des Knaben (wo als Erklärung hinzugesetzt ist וּמַעֲשֵׂהוּ). Richt. 18, 7: מִשְׁפַּט צִידֹנִים, die sidonische Sitte oder Lebensweise. — Od. 11, 218: dass man sie nicht mehr in die Arme schliessen kann, *αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε κέν τε θάνωσι.* Hier ist *δίκη* offenbar Beschaffenheit; ein Begriff, der sich aus Gewohnheit entwickelt hat. Eben so Jerem. 30, 18: מִשְׁפַּט הָאַרְמוֹן, die Einrichtung des Palastes. — Uebrigens ist מִשְׁפָּט (und eben so *δίκη*) auch der Gegenstand der rechtlichen Entscheidung, die Rechtssache; und wie Psalm 58, 2 den Richtern gesagt wird מֵישָׁרִים תִּשְׁפְּטוּ: ihr solltet gerade (unpartheiisch) richten; so heisst es Il. 18, 508 von den Partheien: *ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι.* — מִשְׁפָּט ist ferner das gesetzlich zu Leistende, namentlich die Abgaben an den König (1 Sam. 8, 11), oder die Priester (5 Mos. 18, 3); und so werden auch Il. 9, 156 *λιπαραὶ θέμιστες* an den König entrichtet. Vergl. das französische *droits.* — In der Stelle Od. 4, 691: „nach Willkühr den Einen zu hassen, den Andern zu lieben, ist *δίκη βασιλήων,*“ kann *δίκη* sowohl Weise, als Recht übersetzt werden: Ersteres würde sich beziehn auf die Launen der Könige, Letzteres auf ihre durch kein Gesetz eingeschränkte

Macht. Vergl. Kohel. 8, 2—4: „halte das Gebot des Königs! denn er thut, was er will; und wer darf zu ihm sagen: was machst du?“ Hiob 34, 18: „wer darf zum Fürsten sprechen: Nichtswürdiger?“ — In der nomadischen Lebensweise giebt es bekanntlich noch kein allgemeines Gesetz: daher sehn wir die Hebräer vor Mose als unabhängige Hirten-Familien umherziehn, in denen der Hausvater die richterliche Gewalt ausübt. Schwer ist der Uebergang solcher Nomaden in einen förmlichen Rechts-Zustand: daher der Verf. des Buchs der Richter von den Israëliten vor Samuel mehrmals sagt: „es war kein König im Lande und Jeder that, was ihm wohlgefiel.“ Richt. 21, 25. Eine Spur dieser Lebensweise findet sich noch in den homerischen Kyklopen, Od. 9, 105—115. Sie sind Nomaden, welche weder pflügen, noch pflanzen.

τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι, οὔτε θέμιστες.
— θεμιστεύει δὲ ἕκαστος
παίδων ἠδ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσι.

75.

Gebrauch des Weines.

Die berühmte Stelle Sprüchw. 31, 4—7. lautet:

Nicht den Königen, o Lemuel, nicht den Königen das Weintrinken!
Und Fürsten nicht Berauschendes!
Dass sie nicht trinken und das Gesetz vergessen
Und verkehren das Recht aller Duldenden. —
Gebt Berauschendes dem Elenden
Und Wein den Herzbetrübten!
Die mögen trinken und vergessen ihrer Armuth
Und ihres Jammers nicht mehr gedenken.

Dass in der ersten Hälfte חֵנוּ zu suppliren sey, sieht man

aus dem Parallelismus der zweiten. Das ungewöhnliche אִי in der zweiten Zeile ist nicht *desiderium* (von אָוָה), sondern wohl Schreibfehler für אֵי oder אִי, und zwar nicht die Frag-Partikel wo? sondern eine alterthümliche Abkürzung der Negation אַיִן, die sich noch Hiob 22, 30 und in dem Namen אִיכָבוֹד findet. Die wunderbare Doppelkraft des Weines, dass er eben sowohl stärken, als schwächen kann, ist, wie in dieser Stelle, so im ganzen Alterthume anerkannt. Psalm 104, 15 wird der Wein als Herzerfreuend gerühmt, und 1 Tim. 5, 23 empfiehlt der Apostel dem Timotheus *οἶνον ὀλίγον*, um seines schwachen Magens willen. So sagt auch Hekabe zu dem aus der Schlacht kommenden Hektor Il. 6, 261:

ἀνδρὶ δὲ κεκμηῶτι μένος μέγα οἶνος ἀέξει.

Hieraus erklärt sich Psalm 78, 65: „der Herr ewachte wie ein Schlafender, und wie ein Held, מִתְרוֹנֵן מִיָּיִן, der vom Weine (gestärkt) jauchzet." Gesenius und de Wette übersetzen: der vom Weine übermannt ist (von dem seltenen Stammworte רוּן, besiegen). Allein dieses scheint mir nicht passend; denn der Hauptbegriff ist der der gesteigerten Kraft. Diese nur hat ein Held wohl, wenn er vom Schlafe erwacht, oder vom Weine erregt ist, aber gewiss nicht, wenn ihn der Wein übermannt hat, oder gar, wenn er vom Rausche aufwacht (de Wette). — Hektor, in der angeführten Stelle, verbittet den Wein, weil er nicht stark, sondern weichlich mache. V. 265:

μή μ' ἀπογυιώσῃς, μένεός τ' ἀλκῆς τε λάθωμαι.

Die alten Hebräer warnten um so stärker vor dem Missbrauche des Weins, weil die Gravität des Mannes, die sie so hochschätzten (de Wette Bibl. Archäol. S. 328) nicht damit bestehn kann. Sprüchw. 20, 1: Ein Spötter ist der Wein, Berauschendes macht Lärm

Und Jeder, welcher darin taumelt, ist nicht weise.

Zu diesen Worten bildet einen Commentar, was Odysseus sagt, als er selbst ein wenig genippt hatte, Od. 14, 464 ff.:

οἶνος ἠλεός, ὅςτ' ἐφέηκε πολύφρονά περ μάλ' ἀεῖσαι
καί θ' ἁπαλὸν γελάσαι, καί τ' ὀρχήσασθαι ἄνωγεν
καί τι ἔπος προέηκεν, ὅπερ τ' ἄῤῥητον ἄμεινον.

Vergl. Sirach 32, 34—38. — Wegen des Tanzens gehört hieher der bekannte Ausspruch Cicero's: *nemo saltat sobrius, nisi forte insanit.* Und daher nahm es Michal ihrem Gemahl David so übel, dass er, als König, vor der Bundeslade getanzt und „sich entblösst hatte, wie die Narren" 2 Sam. 6, 20. — Was das Ausplaudern der Trunkenen betrifft, so sagt Sirach 31, 31 (26): wie der Ofen prüft den Stahl (στόμωμα, mit Anspielung auf στόμα, Mund) in der Härtung (βαφῇ); so der Wein die Herzen in dem Zank der Ausgelassenen." Und Sprüchw. 10, 19:

Bei viel Reden bleibt Sünde nicht aus.
Wer aber seine Lippen anhält, ist klug.

76.

Zu Marc. 6, 23.

Wie in dieser Stelle Herodes Antipas der tanzenden Tochter der Herodias bis zur Hälfte seines Königthums verspricht, wofür der parallele Matth. 14, 7: ὃ ἐὰν αἰτήσηται hat, so finden wir dasselbe ausschweifende Versprechen auch sonst von Morgenländischen Königen, wenn sie Jemanden ausgezeichnet ehren wollen. Ahasveros z. B. leistet es der Königin Esther, Esth. 5, 3. 6. und Pharao sagt 1 Mos. 41, 40 zu Joseph: „nur dem Throne nach will ich grösser seyn als du." Wie es eigentlich zu verstehn sey, lernen wir aus Homer. Il. 6, 193 giebt der König von Lykien dem Bellerophon seine Tochter, und zugleich

δῶκε δέ οἱ τιμῆς βασιληΐδος ἥμισυ πάσης.

Il. 9, 616 sagt Achilleus zum alten Phönix:

ἶσον ἐμοὶ βασίλευε καὶ ἥμισυ μείρεο τιμῆς.

Man sieht also, dass es ein gleichsam sprüchwörtliches Compliment war, welches im Ernste zu nehmen, wohl Niemandem einfiel; sondern der König wollte dadurch seinen Günstling an Macht und Ehre sich **beinahe gleich** stellen.

77.

Gestus der Flehenden.

Bittende und Flehende pflegen im Homer das Knie (Il. 21, 71), oder den Bart (*γένειον*, Il. 10, 454; welches nicht das Kinn ist; denn Il. 1, 500 heisst es ausdrücklich *ὑπ' ἀνθερεῶνος*; sondern der Bart, vom Erzeugen der Haare), oder Beides zugleich (Il. 1, 500) anzufassen, das Knie auch zu küssen (Il. 8, 371). Od. 14, 279: *κύσα γούναθ' ἑλών.* Das Knie nämlich war bei dem **sitzenden** Könige dasjenige Glied, welches der Supplikant am leichtesten erreichen konnte; der Bart galt im ganzen Alterthume als Hauptgegenstand des männlichen Stolzes (Euripid. Medea V. 64. kommt auch die Beschwörung *πρὸς γενείου*! vor). Bei den Hebräern nun fasste man den Bart nicht allein an, sondern küsste ihn auch (wie Joab 2 Sam. 20, 9); dagegen war das Anfassen und Küssen der Knie unbekannt. Zwar übersetzt man fast allgemein Psalm 2, 12: נַשְּׁקוּ בַר durch: küsset den Sohn! und versteht dieses von dem Huldigungs-Kusse auf Hand oder Knie (s. de Wette). Allein von einem Huldigungskusse kommt überhaupt in der Bibel nichts vor *), und die Erklärung ist

---

*) Die von de Wette angeführten Stellen sind nicht beweisend. Auch 1 Mos. 41, 40 ist der Sinn nicht: auf deinen Mund

ganz unhaltbar, weil es nothwendig אֶת הַבַּר (den bestimmten, V. 7. genannten Sohn) heissen müsste; anderer Schwierigkeiten nicht zu gedenken. Der Sinn ist ohne Zweifel (wie ihn schon LXX. Vulg. frei gegeben haben): *adhaerete, studete* (die Grundbedeutung von נָשַׁק; Ezech. 3, 13). *puritati!* Die (moralische) Reinheit bildet den Gegensatz gegen die verbrecherischen Ränke der Fürsten, V. 2. Zu der gangbaren Erklärung sagt Hieronymus: *apertissima de Christo prophetia*, und eben desshalb scheint sie so gangbar geworden zu seyn: allein noch viel merkwürdiger ist die messianische Beziehung des Psalms, wenn in unserm Verse moralische Reinigkeit gefordert wird. — Sehr häufig ist die Redensart חִלָּה פָּנִים', aber schwer zu erklären. Sie bedeutet niemals schmeicheln, liebkosen überhaupt (das homerische χειρὶ καταρέζειν, Il. 5, 424. Od. 4, 610; wie z. B. eine Mutter ihr Kind liebkoset), sondern stets: einen Höheren um Gnade anflehen (Hiob 11, 19. Ps. 45, 13. Sprüchw. 19, 16), und wird daher vorzugsweise von dem Flehen des Sünders zu Gott gebraucht (2 Mos. 32, 11. Dan. 9, 13 u. s. w.). Daher möchte ich auch nicht, mit Gesenius, das Arabische حلو, *dulcis fuit* (*Pi. mulcere*) zur Erklärung herbeiziehn; so dass es wäre: das Gesicht streicheln; sondern eher könnte man an خلا, *vacuus fuit* (*Pi. evacuavit*) denken; so dass der Sinn wäre: das Gesicht (von den Zornes-Falten) leer machen, gleichsam *explicare frontem.* Allein noch näher liegt vielleicht das hebr. חַלָּה, Kuchen, also geebneter Teig. Dies scheint auf ein Stammwort חָלָה, eben seyn, zu führen. חִלָּה פָּנִים wäre also: das Ge-

---

wird küssen mein ganzes Volk; sondern (wie Muntinghe zu Ps. 2, 12 gezeigt hat): es wird an deinem Munde hängen, deinem Befehl gehorchen.

sicht ebenen durch Wegschaffung der Zornes-Falten (*componere vultum*, *Ovid. Metamorph.* XIII, 767). Sinnverwandt ist שִׁוָּה, *ponere*, welches mit פָּנִים vom Ebenen des Ackers durch die Egge (Jes. 28, 25) und mit נֶפֶשׁ von der Beruhigung des Gemüths gebraucht wird (Ps. 131, 2; ganz wie *componere animum*, *Plinii Epist.* VII, 1. *extr.*).

78.

Ehren-Portionen.

Als Joseph in Aegypten seine Brüder bewirthete, liess er ihnen von den Gerichten, die vor ihm standen, bringen (מַשְׂאוֹת מֵאֵת פָּנָיו); wobei Benjamin eine fünfmal (חָמֵשׁ יָדוֹת) grössere Portion erhielt, als die Uebrigen, 1 Mos. 43, 34. — 1 Sam. 9, 23. 24 ladet Samuel den zum Königthum bestimmten Saul zu Gaste, und schickt ihm bei der Tafel eine besondere Keule (שׁוֹק) vom Braten, welche der Koch hatte bei Seite legen müssen; und lässt ihm dazu sagen: „dies ist der Rest: leg' ihn vor dich und iss! denn zu seiner Zeit (לַמּוֹעֵד) ist er dir aufgespart.“ Ohne Zweifel war dies eine symbolische Sprache, womit Samuel den Saul erforschen wollte, ob er Lust habe, in seine Pläne einzugehn. Denn er setzt, zur näheren Erklärung hinzu: „ich habe das Volk geladen.“ Der geheime Sinn war also: „greif zu, da dir die Herrschaft über das von den Feinden bedrückte Volk (sonst שְׁאֵרִית הָעָם) angeboten wird!“ Alles dieses erläutert sich aus Od. 4, 66, wo Menelaos dem Telemachos ein Gericht sendet von demjenigen, *τά ῥά οἱ γέρα πάρθεσαν αὐτῷ.* Und als Ajas eine Waffenthat ausgeführt hat, ehrt ihn Agamemnon Il. 7, 321 durch ein langes (oder vorzügliches?) Rippenstück (*νώτοισι διηνεκέεσσι*). Eben so behandelte man den ge-

ehrten Gastfreund, Od. 14, 437. Insbesondere aber war die grössere Portion von Fleisch und Wein ein Attribut der königlichen oder fürstlichen Würde; wie zu ersehn ist aus Il. 8, 162. 12, 310:

— τετιμήμεσθα μάλιστα
ἕδρῃ τε κρέασίν τε ἰδὲ πλείοις δεπάεσσιν.

Aus diesen Verhältnissen erklärt es sich auch, dass פֶּה Mund oder Mund voll, geradezu für Portion, Theil steht. Zachar. 13, 8. S. Hengstenberg Christol. des A. Test. II. S. 342.

79.

Der Königssohn.

2 Mos. 11, 5 sitzt der erstgebohrne Sohn des Königs von Aegypten mit ihm auf Einem Throne; und Psalm 110, 1 sitzt der Messias, als Jehova's Liebling, zu seiner Rechten. Das war eine Auszeichnung, welche selbst dem allmächtigen Grossvezir nicht zu Theil wurde, 1 Mos. 41, 40. Dieselbe Aeusserung der Liebe finden wir Od. 7, 171, wo von Laodamas, dem Sohne des Königs der Phäaken gesagt wird:

ὅς οἱ πλησίον ἷζε, μάλιστα δέ μιν φιλέεσκε.

Der Nachsatz steht parataktisch für: weil er ihn am meisten liebte.

80.

Zu Matth. 27, 29. 30.

Unter den rohen Misshandlungen, welche die Römischen Soldaten sich gegen den verurtheilten Heiland erlauben, wird auch erwähnt, dass sie ihm ein Rohr (κάλαμον) in die rechte Hand legten. Aus der vorher erwähnten

Krone sieht man, dass damit spöttisch das Scepter des armen Juden-Königs bezeichnet werden sollte; und zur Vollendung des Hohns schlagen sie ihn dann mit seinem eignen Scepter. Erläuternd ist die Stelle Od. 18, 102, wo Odysseus, nachdem er den Bettler Irus im Faustkampfe bezwungen, demselben einen Stock (σκῆπτρον) in die Hand legt (ἔμβαλε χειρί), und spöttisch hinzufügt: „da sitze nun, und wehre die Hunde und Schweine ab!

μηδὲ σύγε ξείνων καὶ πτωχῶν κοίρανος εἶναι,
λυγρὸς ἐών.

Das *κοίρανος*, mit *λυγρὸς* zusammengestellt, ist ganz die Ansicht, welche auch die Soldaten von Jesu hatten.

81.

Königsspeise.

1 Mos. 49, 20 heisst es: von Ascher kommt Fettes (שְׁמֵנָה), seine Speise; und Er giebt Königs-Leckerbissen (מַעֲדַנֵּי מֶלֶךְ). Mit dem ersten Gliede stimmt auch 5 Mos. 33, 24 überein, wornach Ascher seine Füsse in שֶׁמֶן tunkt. Dieses führt auf Ströme von Oel, welche indessen bloss bildlich stehn können, zur Bezeichnung eines fruchtbaren Landes überhaupt. Aber was sind die Königs-Leckerbissen im zweiten Gliede? Das לֶחֶם אַבִּירִים, Ps. 78, 25. bietet keine Parallele; denn dies ist das Manna, als Engels-Speise (*Sap. Salom.* 16, 20). Wir vergleichen lieber die *ὄψα, οἷα ἔδουσι Διοτρεφέες βασιλῆες*, Od. 3, 480. Unter diesen aber ist delicates Fleisch, besonders vom Mastvieh zu verstehn; *σίαλοι σύες*, nach Od. 14, 80 ff. (vergl. Nitzsch Anm. zu Od. 3). Solche fette Speise für Könige soll also Ascher liefern; denn in seinem Gebiete lag der Berg Karmel, durch fette Viehweiden (aber nicht durch Oelbäume) berühmt. Bachienne

Beschreib. von Palästina I, S. 246. Die Vermittler dieser Lieferungen waren wohl die Phönizier, deren Land vom Stamme Ascher eingeschlossen wurde.

82.

Die Blutrache.

Bekannt ist das uralte und noch jetzt im Morgenlande bestehende Institut der Blutrache, wobei der Gedanke zum Grunde liegt: jeder Mord fordert das Blut des Mörders (1 Mos. 9, 6), und zwar ist dies ein Ehrenpunct, mithin keine Loskaufung möglich. Vergl. Michaëlis, Mos. Recht, II, S. 386 ff. Der nächste Anverwandte (גֹּאֵל) des Gemordeten hatte nämlich die Verpflichtung auf sich, den Mörder, mit List oder Gewalt, bis zum Tode zu verfolgen. So tödtete Joab den Abner mit List „um seines Bruders Asaël willen" 2 Sam. 3, 27—30. Bekanntlich milderte Mose dieses barbarische Herkommen durch das Gesetz von den Freistädten, 4 Mos. 35, 9—34; dessen Ausführung bis zum Exil jedoch grossen Zweifeln unterliegt. Dem vorsätzlichen Mörder sollten diese Freistädte nicht geöffnet seyn: man durfte für ihn kein Lösegeld (כֹּפֶר), annehmen; vielmehr wurde er dem Bluträcher förmlich überliefert (V. 30). Der unvorsätzliche Mörder hingegen war in der Freistadt nicht nur vorläufig sicher; sondern er befreiete sich auch wohl oft von dem Bluträcher durch Lösegeld; welches man daraus sieht, dass das Gesetz solches Lösegeld, als eine Verunreinigung des Landes, ausdrücklich verbietet (V. 31—33). Das Gesetz hingegen führte eine religiöse Mordsühne ein: nämlich durch den Tod des Hohenpriesters erhielt der unvorsätzliche Mörder die Freiheit, (ohne Lösegeld) in seine Heimath zurückzukehren, (V. 25). Wenn hier zu dem „Hohenpriester"

hinzugesetzt wird: אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ, so übersetzt man gewöhnlich: „welchen (Hohenpriester) man gesalbt hat mit dem heiligen Oele (vergl. 3 Mos. 16, 32. 21, 10).“ Allein dieser Zusatz wäre überflüssig und seltsam ausgedrückt. Viel leichter übersetzt man: „welcher (Hohepriester) ihn (den Mörder) gesalbt hat mit dem heiligen Oele,“ so dass also eine ausdrückliche, feierliche Sühnhandlung erwähnt wurde, wodurch der Hohepriester den Mörder für unverletzlich (innerhalb der Freistadt) erklärte. Es ist dieses ganz im Geiste des Alterthums, und dass keine weitere Spur dieses Gebrauchs vorkommt, ist kein Grund, ihn wegzuläugnen. — Das Institut der Blutrache nun findet sich auch in der homerischen Welt herrschend; jedoch mit mehreren besonderen Modificationen. Erstlich findet hier kein Unterschied Statt zwischen dem vorsätzlichen und dem unvorsätzlichen Mörder. Denn z. B. Patroklos hatte als Knabe — beim Würfelspiel — und unversehens, seinen Gespielen getödtet:

νήπιος, οὐκ ἐθέλων, ἀμφ' ἀστραγάλοισι χολωθείς,

und wurde doch verfolgt, Il. 23, 87. Sodann war eine religiöse Mordsühne gänzlich unbekannt, eine Geldsühne dagegen ganz gewöhnlich. Eine religiöse Mordsühne (*καθάρσιον, κάθαρσις*) wird Herodot 1, 35 am Hofe des Krösus zu Sardes erwähnt: mein Freund Nitzsch belehrt mich, dass die älteste Spur derselben in der Aethiopis des Arktinos vorkomme. Aber mit Geld (*ποινή*) eine Blutrache abkaufen zu lassen, galt durchaus nicht für entehrend; und es zeigt sich darin das Ehr- und Rachgefühl bei den Griechen viel weniger heftig als bei den Morgenländern. Il. 9, 632—36: „selbst von dem Mörder seines Bruders oder Sohnes nimmt ein Mann wohl das Sühngeld;

καί ῥ' ὁ μὲν ἐν δήμῳ μένει αὐτοῦ, πόλλ' ἀποτίσας·
τοῦ δέ τ' ἐρητύεται κραδίη καὶ θυμὸς ἀγήνωρ.

Dies war so gewöhnlich, dass die Blutrache selbst bildlich eine Bezahlung genannt wurde. Il. 14, 483—85 erschlägt der Trojaner Akamas den Griechen Promachos; damit die Sühne (ποινὴ) für seinen getödteten Bruder nicht lange unentrichtet (ἄτιτος) bleibe; „desswegen (wegen solcher Bezahlung) rühmt sich auch ein Mann, einen Verwandten (γνωτὸν), als Abwehrer des Unheils (ἀρῆς ἀλκτῆρα, Bluträcher) zu hinterlassen." Ueber dieses Sühngeld entstanden dann auch wohl Prozesse, die von Schiedrichtern geschlichtet werden mussten, ob nämlich das Versprochene bezahlt sey? Il. 18, 498:

— δύο ἄνδρες ἐνείκεον εἵνεκα ποινῆς
ἀνδρὸς ἀποφθιμένου.

So zeigt sich, dass bei den Griechen die Blutrache mehr Ausbruch der Leidenschaft, als durch's Gesetz und die allgemeine Meinung geheiligt war. Und daher war immer das Erste, dass der Mörder sich durch Flucht der Rache entzog (Il. 24, 481. Od. 14, 380); besonders wenn der Ermordete zahlreiche Brüder und Vettern hatte (Od. 15, 224. 273), der Mörder hingegen nur auf wenige Helfer (ἀοσσητῆρες) rechnen konnte (Od. 23, 120). Indessen wird man auch bei den Hebräern die Bestimmungen des Mosaischen Gesetzes wohl unterscheiden müssen von der Praxis des Volkes, welche der der Griechen ziemlich nahe kam. 2 Sam. 3, 27.

83.

Gastfreundschaft.

Auch diese war bei den Griechen mehr eine Aeusserung der Humanität und eine Wirkung religiöser Grundsätze; bei den Morgenländern mehr ein Gesetz, und durch Stammesehre und Religion gleich sehr geheiligt. Daher

1) hielten Beide zwar die Gastfreundschaft für eine Cardinal-Tugend; allein die Verletzung derselben galt bei den Griechen bloss für eine Gottlosigkeit, bei den Hebräern auch für eine Ehrlosigkeit. Der Morgenländer geht aus, Fremde zu suchen (s. Niebuhr *description de l'Arabie*, S. 42 ff.), und „lässt sie nicht auf der Strasse übernachten, sondern hält seine Thür offen nach dem Wege zu" (Hiob 31, 32) und bittet die Vorübergehenden mit grosser Umständlichkeit: „habe ich Gnade gefunden vor euren Augen, so kehret bei mir ein" (1 Mos. 18, 3, und besonders 19, 2. 3. Richt. 19, 17 ff.). Unter den Griechen aber wartete man, bis ein Gast kam und drang nur dann in ihn, wenn er etwa vor der Zeit weiter reisen wollte. So Nestor, Od. 3, 346 ff. Doch berichtet Herodot 6, 35 vom Miltiades als ein besonderes Beispiel der Pietät, dass er, in seiner Vorhalle sitzend, die vorbei reisenden Dolonker ohne Weiteres eingeladen habe. Uebrigens aber gilt, wer dem Gaste Böses thut, für den gottlosesten der Menschen (Hiob 22, 7; wie Hesiodus *Opp. et D.* 325). Der Gast ist einem Bruder gleich zu achten (כְּאָח, Ps. 35, 14; *ἀντὶ κασιγνήτου* Od. 8, 546). Gott beschützt die Fremdlinge (3 Mos. 19, 33: „sorge für den Fremdling; denn ich bin Jehova, dein Gott." Od. 6, 207: *πρὸς Διός εἰσιν ἅπαντες ξεῖνοι*). Daher auch der *Ζεὺς ξείνιος* der Griechen, Od. 9, 270. 14, 389. Il. 13, 625. Am schönsten endlich spricht sich das religiöse Motiv der Gastfreundschaft in dem Glauben aus, dass Götter in den Gästen versteckt seyn könnten. Od. 17, 485:

καί τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσιν,
παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστρωφῶσι πόληας.

Oder Engel (von Gott Gesendete), nach der reineren Lehre des Neuen Test. Hebr. 13, 1: *διὰ τῆς φιλοξενίας ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους.*

2) Das erste Anrecht auf Gastfreundschaft erhält der Fremdling dadurch, dass er in das Haus tritt (ὑπωρόφιος, Il. 9, 640. הַבַּיְתָה, Richt. 19, 18). Poëtisch drückt dieses Abraham aus 1 Mos. 19, 8: „sie sind in den Schatten meines Balkens (בְּצֵל קֹרָתִי) getreten.“ Der Ausdruck erläutert sich aus dem homerischen *μέγαρα σκιόεντα* (Od. 13, 2), das schattige Haus im Gegensatze gegen den freien Himmel; wie denn auch *μέλαθρον* (Od. 8, 279; von *μέλας*) eigentlich den durch Alter und Rauch geschwärzten Balken der Zimmerdecke, und daher das Zimmer selbst bedeutet. Eben so will Horaz Od. III, 2, 17 mit dem Gottlosen nicht *isdem sub trabibus* — in demselben Hause seyn.

3) Aber eigentlich festgeschlossen wurde die Gastfreundschaft erst durch die dem Gaste vorgesetzte Speise, und zwar wird die Speise im engeren Sinne (im Gegensatze gegen das blosse Trinken) ausdrücklich hervorgehoben Il. 21, 75. Richt. 19, 21—23. (*Δημήτερος ἀκτή*, לֶחֶם, Brot). Wenn daher Richt. 4, 17 ff. Jaël, die Keniterin, das Gastrecht schmählich verletzt, da sie den zu ihr geflüchteten Sisserah, während er schläft, mit einem Hammer ermordet (welche That in dem Liede der Deborah Richt. 5, 24 als herrlich gepriesen wird); so scheint der Erzähler eine Entschuldigung darin zu finden, dass er V. 19. ausdrücklich erwähnt, Sisserah habe bloss Milch getrunken (von berauschender Kameels-Milch sagt der Text nichts). Speise musste dem Gaste vorgesetzt werden, ehe man nach seinem Namen fragte (1 Mos. 24, 33): wenigstens galt dieses für schicklicher. Od. 3, 69:

νῦν δὴ κάλλιόν ἐστι, μεταλλῆσαι καὶ ἐρέσθαι
ξείνους, οἵτινές εἰσιν, ἐπεὶ τάρπησαν ἐδωδῆς.

Die Gastgeschenke der Griechen (als *ξεινήϊα* im Homer so oft erwähnt; z. B. Il. 6, 218), und die *tesserae hospi-*

talitatis der Römer scheinen bei den Hebräern nicht gewöhnlich gewesen zu seyn, werden wenigstens im Alten Test. nirgends erwähnt. Daher darf man auch nicht (mit dem Engländer Wakefield, in seiner *Silva critica*) die goldenen und silbernen Gefässe, welche sich die Israëliten vor ihrem Auszuge von den Aegyptern ausbitten (2. Mos. 11, 2) als Gastgeschenke ansehn, welche man bei der Abreise aus einem Volke zu sammeln pflegte (*Tacit. de mor. German.* 21). So heisst es allerdings Od. 19, 272 von Odysseus:

ἄγει κειμήλια πολλὰ καὶ ἐσθλά,
αἰτίζων ἀνὰ δῆμον.

Vergl. Od. 4, 90. Allein die Israëliten sammelten ja Geschenke nicht zur Abreise, sondern nur zu einem Opferfeste; und erst durch ihre gewaltsame Vertreibung hielten sie sich berechtigt, die Geschenke als Beute zu betrachten *). — Jene Gastgeschenke waren aber selbst bei den Griechen nur ἀρχὴ ξεινοσύνης, Einleitung und Vorbereitung zur Gastfreundschaft; τραπέζη dagegen war das eigentlich Bindende; wie man aus Od. 21, 35 sieht. Dass zu dieser Speise des Gastfreundes vornämlich Brot und Salz gehörten, lässt sich zwar vermuthen aus der Analogie der heutigen Sitte des Morgenlands (s. *Volney voyage en Syrie. Vol.* I. *pag.* 377), wird aber weder in der Bibel, noch im Homer gesagt. Etwas Aehnliches liegt jedoch in Od. 17, 454: „du würdest Dem, der zu dir käme (oder: deinem Hausbettler? Es heisst: σῷ ἐπιστά-

---

*) Vergl. das oben über die, in dieser Stelle liegende Verwechselung von Absicht und Erfolg Bemerkte. G. F. Daumer. über die Entwendung Aegyptischen Eigenthums beim Auszuge der Israëliten aus Aegypten, Nürnberg, 1833. würde sich wohl weniger anstössig ausgedrückt haben, wenn er dies beachtet hätte.

τῃ) nicht einmal Salz reichen. Ueberhaupt spielte ja das Salz in allen Bündnissen des Alterthums eine Hauptrolle. Demosthen. περὶ παραπρεσβ. *med.*: ποῦ ἅλες, ποῦ τραπέζει, ποῦ σπουδαί; Vergl. *in Midiam c.* 33. Und 4 Mos. 18, 19 wird ein besonders heiliger Bund ein Salzbund, בְּרִית מֶלַח genannt.

4) Die Wirkungen des gastfreundschaftlichen Verhältnisses waren zunächst die Bewirthung (welche, nach Il. 6, 174, neun Tage dauerte) und die Beschützung des Gastes gegen jegliche Unbill. Auch Telemachos, sonst seiner Jugend wegen noch etwas furchtsam, wird ein Held, wenn es die Vertheidigung der Gastfreunde gilt, Od. 18, 64. 20, 318. Den Gastfreund zu ermorden, wird als eine Gräuelthat angesehn (Od. 21, 27): ist aber derselbe von Andern ermordet, so muss der Wirth sein Blut rächen (Il. 13, 661). Alles dieses war eben so im Alten Test. Sitte und auch die πομπή des Gastes, wenn er weiter reisen will (Od. 13, 47. 19, 314—16. 1 Mos. 12, 20). Aber es finden doch auch mehrere Unterschiede Statt. Bei den Morgenländern, besonders den nomadischen, wo es so gut als gar keinen Rechtszustand gab, wurde der Vertheidigung des Gastes Alles aufgeopfert; und 1 Mos. 19. Richt. 19 giebt der Wirth lieber seine Töchter einer schändlichen Behandlung Preis, als seine Gäste. So weit würden die Griechen ihren Schutz nicht ausgedehnt haben: vielmehr erwarteten sie von dem ξεῖνος, dass er dem ξεινοδόκος keinerlei Anlass zum Missvergnügen gebe, Od. 8, 210. Auf der andern Seite aber bildete bei den Griechen die Gastfreundschaft ein fortwährend freundliches Verhältniss, worauf man sich bei Gelegenheit berief (Il. 21, 75), und selbst die Söhne von Gastfreunden blieben noch ξεῖνοι πατρώϊοι; wie Glaukus und Diomedes, Il. 6, 215. Hiervon findet sich bei den Hebräern keine Spur:

vielmehr scheint die Gastfreundschaft mit der einmaligen Bewirthung abgethan gewesen zu seyn.

5) Die Ursache des gastfreundlichen Verhältnisses im Alterthum lag weniger in dem Mangel an Herbergen für Fremde, als vielmehr in dem noch wenig geordneten Rechtszustande, und besonders in dem Mangel eines Völkerrechts. *Cicero de Offic.* I, 12 preiset die Humanität der Vorfahren, bei welchen (wie in der Sprache der zwölf Tafeln) die Wörter *hostis* und *peregrinus* synonym gewesen *): allein man muss die Sache vielmehr umkehren und eine grosse Rohheit darin finden, dass jeder Fremde auch für einen Feind gehalten wurde. Auch bei Herodot 9, 55 steht ξεῖνοι für βάρβαροι; und das hebräische זָר, Fremder, steht zweimal, Ps. 54, 5 und Jes. 1, 7 gleichbedeutend mit עָרִיצִים, Gewaltthätige; daher man ohne Noth die Lesart hat ändern wollen. Als Feind galt jeder Fremde; und eben desshalb war er verlassen und wurde ein Gegenstand des Mitleids. Darum stehn im Homer ξεῖνοι καὶ πτωχοὶ so oft zusammen (z. B. Od. 6, 207), und im Alt. Test. (z. B. 5 Mos. 10, 18) wird גֵּר, der Fremdling, mit Witwen, Waisen und andern Hülfsbedürftigen genannt. Auch נֵכֶר, Elend, Obadja V. 12, ist ursprünglich: Fremdheit.

84.

Dachgeländer.

„Wenn du ein neues Haus bauest, heisst es 5 Mos. 22, 8, sollst du ein Geländer (מַעֲקָה, von עָקָה = עוּק, ein-

---

*) *Hostis* leitet Scheller von *ostium* ab; allein es hängt näher mit *hospes*, *hospitis* zusammen. Oder sollte es gar das Griechische ὅστις, *quivis alius*, seyn?

schliessen) machen an dem Dache; damit du nicht Blutschuld bringest auf dein Haus, wenn von demselben Jemand herabfällt." Auch aus Jos. 2, 6—8 wissen wir, dass man im heissen Morgenlande gern auf dem platten Dache des Hauses zu schlafen pflegte. Man entging nämlich dort einerseits der Hitze, welche in den inneren Gemächern herrschte (in den חֲדָרִים), und andrerseits dem kalten Nachtthau, welcher in wärmeren Klimaten den Erdboden bedeckt und leicht Erkältungen herbeiführt (Od. 14, 475. 17, 25). Homer kennt genau dieselbe Einrichtung; denn Od. 10, 554—59 hat Elpenor im Hause der Kirke sich auf das Dach schlafen gelegt, der Kühlung wegen, *ψύχεος ἱμείρων*. Aber in der Schlaftrunkenheit verfehlt er nun die Treppe, auf der man vom Dache in die Zimmer gelangte, und so vom Dache fallend (*καταντικρὺ τέγεος πεσὼν*) bricht er den Hals. Es giebt überhaupt gar manche Aehnlichkeiten zwischen dem homerischen Hausbau und dem hebräischen. Wir erinnern nur an den Unterschied des Männerzimmers (Trinksaals, Esth. 7, 8), des Frauengemachs (Dan. 2, 3) und der Kammern, חֶדֶר (Ps. 19, 6: חֻפָּה); wie im Homer *μέγαρον, οἶκος* und *θάλαμος* (Od. 19, 16. 47). Ferner an die, an den Wänden (*πρὸς τοῖχον*) angebrachten festen Sitze oder Divans (Od. 7, 95). Vergl. den מוֹשַׁב הַקִּיר, Wandsitz, 1 Sam. 20, 25. — Wie das hebräische Haus sein חָצֵר, so hat das homerische seine *αὐλή* u. s. w.

85.

Seeräuber.

Die schwere Stelle Hiob 24, 18 scheint mir nur dann in das rechte Licht zu treten, wenn man sie von der Seeräuberei versteht. Gewöhnlich nimmt man das קַל zu

Anfange des Verses als Bezeichnung der Strafe, welche den vorhergenannten Ehebrecher treffen sollte. Allein dieses sollte lässt sich nicht so ohne Weiteres suppliren; und das Folgende kann man nicht ohne grosse Unbequemlichkeit auf den nächtlichen Mörder und Ehebrecher beziehn. Vielmehr wie V. 1—12 Räuber bei Tage geschildert waren, so werden V. 13—18 Solche, die Werke der Finsterniss treiben, und V. 19—24 ihre Straflosigkeit dargestellt. Nehmen wir nun V. 18 das הוא δεικτικῶς und collectiv (denn es folgt erst חֶלְקָתָם und dann יִפְנֶה), so haben wir das anschauliche Bild eines Seeräubers, der bei Nacht auf seine Kaperfahrten auszieht.

Leicht segeln die da über's Wasser!
Verflucht im Lande ist ihr Erbe.
Weinbergs-Wege schlagen sie nicht ein.

Die letzte Zeile schildert Leute, welche sich mit dem Ackerbau nicht abgeben mögen; die vorletzte Solche, welche man überall als Feinde ansieht. Nun erkennt man auch, warum V. 17: „sie alle sind vertraut mit der Finsterniss" voransteht: er passt nämlich ganz auf Mörder und Ehebrecher; aber nur halb auf Seeräuber, welche auch den Tag zu ihrem Gewerbe brauchen. Eine schöne Parallele ist Od. 3, 72 ff. wo Nestor seine Gäste ganz ernsthaft fragt: woher kommt ihr geschifft?

ἤ τι κατὰ πρῆξιν, ἦ μαψιδίως ἀλάλησθε
οἷά τε ληϊστῆρες, ὑπεὶρ ἅλα, τοίτ' ἀλόωνται
ψυχὰς παρθέμενοι, κακὸν ἀλλοδαποῖσι φέροντες;

Dieselbe Frage 9, 252—55. Man schiffte entweder in Handelsgeschäften (*κατὰ πρῆξιν*), oder ohne bestimmtes Geschäft (*μαψιδίως*), auf gute Beute lauernd. Solche Räuberei war nicht ehrlos; allein man wagte natürlich bei diesen Irrfahrten über's Wasser (*ὑπὲρ ἅλα*) sein Leben; indem die Landbewohner, wenn sie konnten, die Seeräu-

ber erschlugen. Schon Thucydides 1, 5 bemerkt, dass die älteste Schifffahrt immer mit Seeräuberei verbunden gewesen sey; daher im Homer die Landenden allerwärts gefragt wurden: ob sie keine Seeräuber seyen? (s. die Stelle bei Nitzsch zu Od. 3). So erzählt Odysseus namentlich von den Phöniziern (Od. 13, 272—85), dass sie ihn bei Nacht an's Land gesetzt und sogleich weiter geschifft seyen. Ein Commentar zu unserm: Weinbergs-Wege schlagen sie nicht ein.

86.

Zu 2 Mos. 15, 5. 10.

In der ersten Stelle heisst es: wie ein Stein, in der zweiten: wie ein Blei sanken die Aegypter in's Meer; um ihren plötzlichen und totalen Untergang auszudrücken. Ohne Zweifel ist אֶבֶן dasselbe was עוֹפֶרֶת; denn Zachar. 5, 8. steht Beides zusammen: אֶבֶן עוֹפֶרֶת, ein Bleigewicht. Aber was ist das für ein Bleigewicht, das in's Meer geworfen wird? Hierauf antwortet uns Homer Il. 24, 80: Iris, um eine Botschaft an die Meeresgöttin Thetis auszurichten, sprang in's Meer (ἐς βυσσὸν, ganz wie בַּמְּצוּלָה)

— *μολυβδαίνῃ ἰκέλη,*
ἥτε κατ' ἀγραύλοιο βοὸς κέρας ἐμβεβαυῖα,
ἔρχεται ὠμηστῇσιν ἐπ' ἰχθύσι κῆρα φέρουσα.

Also nicht etwa von einem Senkblei zur Ausmessung der Meerestiefe ist hier die Rede; denn dieses (*βολίς*) lernten die Griechen erst später kennen; sondern von einem Instrument zum Fischfange. Dasselbe wickelte sich an einem Kuhhorne (*κατὰ βοὸς κέρας*) ab, und scheint also an einer Schnur befestigt gewesen zu seyn, vielleicht um einen Köder, oder eine Angel schnell in die Tiefe zu ziehn. An etwas Aehnliches denkt wohl der Verfasser unseres

Hymnus. Das V. 10. vorkommende Verbum צָלְלוּ ist schwerlich, wie Gesenius meint, von צָלַל, klingen, verschieden; sondern es bezeichnet eben onomatopoëtisch ein Untersinken mit Geräusch (etwa wie in unserer Vulgärsprache plumpen). Auch Homer sagt V. 79 von dem Sprunge der Iris malerisch: ἐπεστονάχησε δὲ λίμνη.

87.

Das Orientiren.

Die Bezeichnung der vier Weltgegenden muss man gewiss so einfach auffassen als möglich; weil sie aus dem gemeinen Leben hervorging, und in demselben vielfach gebraucht wurde. Und sehr einfach war sie bei den Hebräern. Diese orientirten sich, was ich hier wohl als bewiesen voraussetzen darf, indem sie das Gesicht gegen den Orient kehrten, und also den Osten das Vordere (קֶדֶם), den Westen das Hintere (אָחוֹר), den Süden das Rechte (יָמִין) und den Norden das Linke (שְׂמֹאל) nannten. So Hiob 23, 7. 8. Dass nun die alten Griechen, und also die Griechen überhaupt (denn dergleichen verändert sich nicht) derselben Weise folgten, geht wohl unverkennbar aus der Zusammenstellung Od. 13, 241: μετόπισθε πρὸς ζόφον hervor. Hier ist πρὸς ζόφον gewiss der Westen; denn das gegenüberstehende πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιόν τε kann nur der Osten seyn, und Voss hatte also Unrecht, wenn er jenes für den Norden, dieses für den Süden nahm. Aber dürfen wir nun auch Il. 12, 239 nach diesem Verhältnisse deuten? Ich glaube, ja! Es heisst hier von dem vorbedeutenden Fluge der Vögel:

εἴτ' ἐπὶ δεξί' ἴωσι πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιόν τε,
εἴτ' ἐπ' ἀριστερὰ τοίγε ποτὶ ζόφον ἠερόεντα.

Wären in jedem dieser Verse die beiden Ausdrücke gleich-

bedeutend, so müsste entweder Voss Recht haben, und **rechts** hiesse südlich (πρὸς ἠῶ), **links** dagegen nördlich (πρὸς ζόφον); oder man müsste annehmen, dass beim Augurium eine andere Orientirung (nach Norden zu) Statt gefunden hätte, als im gemeinen Leben. (So Schneider, unter δεξιός). Allein Beides ist nicht wahrscheinlich: das Erstere nicht, wegen πρὸς ἠῶ, welches durchaus Osten seyn muss: das zweite nicht, weil hier eine gemeine Volksvorstellung ausgesprochen wird. Allein ἐπὶ δεξία braucht nicht **rechtshin** zu bedeuten, und ἐπ' ἀριστερὰ **linkshin**; sondern jenes kann (s. Schneider unter δεξιός) auch **auf der rechten Seite** und dieses **auf der linken Seite** seyn. So wird also in jedem Verse zuerst die Himmelsgegend **wo?** und dann die Richtung **wohin?** beschrieben (daher auch die verschiedenen Präpositionen ἐπὶ und πρός), und der Sinn ist: **im** Süden gegen Osten hin und **im** Norden gegen Westen hin — ganz der gewöhnlichen Orientirung gemäss. Von dieser muss man übrigens wohl unterscheiden die **Bedeutung** der Himmelsgegenden im Vogelfluge, und da ist entscheidend, was Cicero sagt *de Divin.* II, 39: *nobis sinistra videntur, Grajis et barbaris dextra meliora.* Dass *Graji* und *barbari* (d. h. Orientalen) hier zusammengestellt werden, scheint auch auf eine gleiche Orientirung Beider zu führen. Vergl. noch über die verschiedenen Standpuncte der römischen Auguren Niebuhr Römische Geschichte II. S. 701.

88.

Das Loosen.

Die Redensart: das Loos (גורל) fällt (נָפַל), statt: wird geworfen (Ezech. 24, 6. vergl. Psalm 16, 6) ist auch den Römern nicht unbekannt. *Virgil. Georg.* IV, 165:

*Sunt, quibus ad portas **cecidit** custodia **sorti**.*

Sprüchw. 16, 33 heisst es deutlicher: das Loos יוּטַל, wird geworfen; dagegen Ps. 22, 19 steht wieder הִפִּיל, das Loos fallen lassen. Schwierig ist Ps. 16, 5: תּוֹמִיךְ גּוֹרָלִי; wo man gewöhnlich erklärt: von תָּמַךְ sey תּוֹמִיךְ Participium, für תּוֹמֵךְ: du erhältst, bewahrst mein Loos. Allein diese, überall sehr seltene Participial-Form kommt nur in intransitiver Bedeutung vor. Ewald krit. Gramm. S. 253. Note 7. Ich nehme es daher als Fut. Hiphil von מוּךְ, *ex forma* יָמֵךְ (wie טוֹב und יָטֵב). Dieses Wort heisst: sinken, also Hiph. sinken lassen d. h. werfen, „du wirfst mein Loos", d. h. bestimmst meine Schicksale. So wäre das Bild gehalten. — Homer lässt bekanntlich das Loos aus einem geschüttelten Helme herausspringen. Il. 3, 325. 7, 182: ἐκ δ' ἔθορε κλῆρος κυνέης.

89.

Zu Jes. 8, 1.

Der Prophet erhält in dieser Stelle den Befehl, gewisse Worte auf eine Tafel zu schreiben mit einem Menschen-Griffel (בְּחֶרֶט אֱנוֹשׁ) d. h. mit Menschen-Schrift. Was mag darunter zu verstehn seyn? Der natürliche Gegensatz scheint zu seyn חֶרֶט אֱלֹהִים, ein Gottes-Griffel, d. h. eine göttliche oder heilige Schrift. Unsere Stelle setzt also voraus, dass der Prophet Jesaia auch eine heilige Schrift kannte und übte: nur sollte er sich derselben diessmal nicht bedienen, weil der Zweck des Schreibens auf gewöhnliche Menschen berechnet war. Gesenius (im Commentar zu d. St. und in der Geschichte der hebr. Sprache und Schrift, S. 148) zweifelt an dem Vorhandenseyn einer solchen heiligen (Propheten-) Schrift; vermuthlich, weil sich sonst nicht die mindeste Spur davon findet. Er versteht daher das Wort von einer deutlichen, all-

gemein lesbaren Schrift, dergleichen auch Habak. 2, 2. gefordert werde. Allein bei Habakuk ist von einem Menschengriffel nicht die Rede, und die Deutlichkeit der Schrift wird nur durch das Einbauen derselben in Tafeln bezeichnet. Stände nun im Jesaia etwa חֶרֶט סֵפֶר, so dürfte man mit Recht an eine bloss deutliche Schrift denken: unser Ausdruck aber führt eben so gewiss auf das Vorhandenseyn einer heiligen Schrift, als die von Gesenius angeführten *μέτρον* und *ἀριθμὸς ἀνθρώπου* (Offenb. 13, 18. 21, 17) auf ein heiliges Maass, eine heilige Zahl schliessen lassen. Eine doppelte Schrift, heilige und gemeine, kannten die Hebräer von Aegypten her, und eben so von Chaldäa her: denn in beiden Ländern erwähnt die Bibel die חַרְטֻמִּים (2 Mos. 7, 11. Dan. 1, 20), welches Wort, nach hebräischer Deutung, wahrscheinlich aus חֶרֶט Griffel, und חֵרֶם, Heiliges, Verbotenes, componirt ist. Was namentlich die Aegypter betrifft, so erinnern wir an die einfache Nachricht Herodot's (II, 36): *διφασίοισι δὲ γράμμασι χρέωνται· καὶ τὰ μὲν αὐτῶν ἱρά, τὰ δὲ δημοτικὰ καλεῖται.* Der Gebrauch einer heiligen Schrift mag bei den hebräischen Propheten nicht sehr ausgebildet und ausgebreitet gewesen seyn: aber wir wollen ihn darum nicht ganz wegläugnen. Wir wollen daraus auch nicht auf eine Geheim-Lehre der Propheten schliessen (vergl. de Wette zu Ps. 17. Ende); denn von solcher findet sich keine Spur: aber es bleiben immer noch Gründe genug, sich im inneren Verkehr des Propheten-Ordens eine heilige, oder Geheim-Schrift als sehr nützlich zu denken. Wenn demnach Jeremia Kap. 36. alle seine Weissagungen durch seinen Schreiber Baruch aufschreiben lässt, um sie dem Könige mitzutheilen (V. 21), und zwar aus seinem Munde (V. 4. 18), so wird dies in demotischer Schrift geschehn seyn. Dictiren muss Jeremia, weil er im Gefängnisse sitzt

(V. 5) und also seine Schriften nicht bei sich hat. Dass er früher gar nichts aufgeschrieben, darf man aus dieser Stelle nicht folgern: es wäre ganz gegen die sonstige Analogie der prophetischen Thätigkeit.

90.

Das Urim und Thummim.

Es ist mir immer vorgekommen, als ob das räthselhafte Brustschild des jüdischen Hohenpriesters, dessen Name wörtlich: Flammen (oder Lichter) und Vollkommenheiten ergiebt, eine nicht unwillkommene Erläuterung aus Homer erhalten könnte. Od. 16, 402 sprechen die Freier der Penelope, in Rücksicht auf ihren Entschluss, den Telemachos zu tödten, zuerst:

ἀλλὰ πρῶτα θεῶν εἰρώμεθα βουλάς.

Und dann:

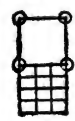
εἰ μέν κ' αἰνήσωσι Διὸς μεγάλοιο θέμιστες.

Es ist klar, dass sie ein Orakel befragen wollen; und dieses nennen sie: die Rathschläge der Götter und die Gesetze (oder Entscheidungen) des Zeus. So wird auch das Orakel zu Dodona Od. 14, 328 *Διὸς βουλή* genannt. Jene beiden Plurale stimmen nun aber merkwürdig mit unseren Urim und Thummim überein; auch darin, dass das erstere Wort mehr etwas Theoretisches zu bedeuten scheint, das zweite etwas Praktisches — wie denn Homer auch sonst eine praktische und theoretische Einsicht unterscheidet (z. B. Od. 3, 244: *περίοιδε δίκας ἠδὲ φρόνιν ἄλλων*). Freilich aber müssen wir, um von dieser Parallele Gebrauch machen zu können, nun jenes hohepriesterliche Brustschild selbst näher betrachten. In der Hauptstelle 2 Mos. 28, 15—30 wird das Ganze חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט genannt. חֹשֶׁן ist nach der Etymologie (vom arabischen حسن,

schön seyn) etwas Schönes, ein Schmuck. Also das Ganze: der Gesetzes- (oder Entscheidungs-) Schmuck (vergl. das homerische θέμιστες). Dieser wird nun beschrieben als ein viereckiges Stück Zeug, auf welchem in vier Reihen zwölf Edelsteine (also drei in jeder Reihe) gefasst waren, um die zwölf Stämme des Volks zu repräsentiren. Schön heisst es daher V. 29: „so soll Aaron die Namen der Kinder Israël tragen in dem Brustschilde (בְּחֹשֶׁן) auf seinem Herzen." Nun fährt V. 30 fort: „und du sollst geben (נָתַתָּ, d. h. legen oder setzen) an (אֶל) den Gesetzesschmuck die Urim und die Thummim, und so soll Aaron das Gesetz (מִשְׁפַּט) der Kinder Israël tragen auf seinem Herzen immerdar." Wir haben nun Zweierlei zu untersuchen: woraus bestanden die Urim und Thummim? und was bedeuten die Namen? Anlangend das Erste, so rathen die meisten Ausleger (auch de Wette, hebr. Archäologie, §. 199), dass sie etwas Besonderes gewesen seyen, entweder ein Edelstein, oder gewisse symbolische Bilder, welche man in den Schmuck gelegt habe. Allein ich muss dem trefflichen *Jo. Braun* (*de vestitu sacerd. Hebr.* II. *pag.* 771 *sq.*) beistimmen, dass darunter nur die zwölf Edelsteine selbst zu verstehn seyen; und zwar aus folgenden Gründen. 1) Wäre von einem in den Schmuck gelegten Gegenstande die Rede, so erwartete man נָתַן mit בְּ, nicht mit אֶל. Auch die LXX übersetzen: *καὶ ἐπιθήσεις ἐπὶ τὸ λογεῖον*. In der Parallelstelle 3 Mos. 8, 8. wird dieses נָתַן mit אֶל wiederholt. 2) Es wäre sonderbar, wenn Mose von allen andern Theilen des Schmuckes das Material angegeben hätte, von diesem Hauptheile aber nicht. Dazu kommt, dass 2 Mos. 39, 8 – 14 bloss die Edelsteine, hingegen 3 Mos. 8, 8 bloss das Urim und Thummim genannt werden. Beide sind also um so mehr für synonym zu halten, da wir auch

sonst nirgends eine besondere Beschreibung der U. und Th. finden. 3) Der Gesetzgeber hätte etwas Ueberflüssiges gethan, wenn er die zwölf Stämme schon durch die beiden Agraffen-Steine auf den Schultern des Hohenpriesters (V. 9—12) und dann wieder durch den Schild auf seiner Brust symbolisirt hätte. Aber die Sache verhält sich so. Auf den zwei Schultersteinen, heisst es V. 9. ausdrücklich, waren die Namen der Stämme eingegraben; denn diese sollten dienen zum Gedächtniss (זִכָּרוֹן, V. 12) der Kinder Israël. Hingegen die zwölf Steine auf der Brust waren zwar auch gravirt (פִּתּוּחֵי חוֹתָם), aber es wird gar nicht gesagt, dass dies Gravirte die Namen der Stämme gewesen seyen (dies hätte daher Braun nicht als so gewiss hinstellen sollen); vielmehr wurden die Stämme wohl durch die Reihenfolge der Steine dargestellt (תִּהְיֶין עַל שְׁמֹת, V. 21. S. auch 39, 14). Auf der Brust also trug der Hohepriester nicht bloss die Namen (V. 29), sondern zugleich das Gesetz (מִשְׁפַּט, V. 30) der Kinder Israël. Es ist demnach einleuchtend, die Steine selbst, und zwar wahrscheinlich wegen der darauf gravirten (vielleicht geheimnissvollen, wenigstens nicht genannten) Zeichen, waren das Urim und Thummim. Die zwei Schultersteine sollten, wie es scheint, die Verschiedenheit der Stämme, der Brustschild sollte ihre Gleichheit vor dem Gesetze symbolisiren. 4) De Wette meint: V. 17. vergl. mit V. 30. zeige die Verschiedenheit der zwölf Steine von dem U. und Th. Denn dort heisst es: „du sollst in den Schild (בוֹ) eine Fassung von Steinen fassen (מִלֻּאת);“ und V. 30. weiter: „und an (אֶל) den Brustschild sollst du die U. und Th. legen.“ Allein man sieht nicht, warum nicht V. 30. eine Epexegese des Vorhergehenden seyn könne, zumal wenn unter den U. und Th. die Steine mit der Gravirung zu verstehn sind. V. 17 ff.

wird die Beschreibung der Steine gegeben, und V. 30. erfahren wir ihre eigentliche Bestimmung. 5) Die Meinung, dass U. und Th. etwas von den Steinen Verschiedenes seyen, ist wohl vornämlich entstanden aus V. 16, wo von dem Brustschmucke gesagt wird: רָבוּעַ יִהְיֶה כָּפוּל, geviert soll er seyn gedoppelt. Dies versteht man allgemein: „geviert und zwiefach;“ so dass also das viereckte Stück Zeug doppelt vorhanden gewesen, und dann zusammengeklappt wäre. Auf diese Weise:



Nun meint man, durch das zusammengeklappte Doppelzeug sey eine Tasche entstanden, und in derselben müsse doch Etwas gelegen haben, also das U. und Th. Diese Deutung nimmt auch *Braun* an (*l. l. pag.* 608: *revera aliter explicari non potest quorsum enim τὸ* כָּפוּל, *nisi hoc sensu?*): nur läugnet er die Existenz jener Tasche; sondern meint, das zweite Stück Zeug habe etwa dazu gedient, dass der Schmuck sich auf der Brust nicht entzwei scheuern möchte (*ob firmitatem; ne laceraretur*). Allein nach dieser Erklärung müsste es heissen: eine Elle (zwei Spannen) lang und eine Spanne breit: es heisst aber זֶרֶת אָרְכּוֹ וְזֶרֶת רָחְבּוֹ. Auch ist klar, dass כָּפוּל (*duplicatum*) nicht etwas Neues angebe, sondern nur eine weitere Bestimmung von רָבוּעַ (*quadratum*); denn sonst dürfte das ו nicht fehlen. Was ist nun aber *quadratum duplicatum?* Man muss gestehn, dass der Ausdruck in seiner Vieldeutigkeit nicht mit Sicherheit erklärt werden könne. An ein in einander verschränktes Doppel-Quadrat:



ist wohl nicht zu denken; denn die vier Reihen Edelsteine lassen sich nicht damit vereinigen. Aber es könnte vielleicht unvollkommener Ausdruck seyn für: ein gleichseitiges Quadrat; denn es wird gleich hinzugesetzt: eine Spanne lang und eine Spanne breit. So mag auch Philo die Worte genommen haben, wenn er *de vita Mosis l.* III, *p.* 670 sagt: *τὸ δὲ λόγιον τετράγωνον διπλοῦν κατεσκευάζετο, ὡσανεὶ βάσις* (wie ein Säulen-Fundament). Oder soll dieser letzte Ausdruck sagen: unten sowohl, als oben vierkantig? Mir ist das Wahrscheinlichste, dass damit „ein in zwei gleiche Hälften getheiltes Quadrat" angezeigt werden sollte.



So kommen nämlich sechs Steine auf jede Hälfte, und dadurch wird das Brustschild parallel mit den beiden Schulter-Agraffen, auf deren jeder sechs Namen standen. Wie wichtig dieser Umstand dem Gesetzgeber war, sieht man aus der Wiederholung 2 Mos. 39, 9: „geviert war die Arbeit des Schmuckes gedoppelt, eine Spanne lang und eine Spanne breit, gedoppelt."

Nachdem wir so, bloss dem Texte folgend, und ohne uns durch die Analogie des Aegyptischen Priesterthums, oder durch spätere jüdische und christliche Deutungen irre leiten zu lassen, den Stoff des Urim und Thummim kennen gelernt haben, fragen wir weiter: woher, und was bedeutet der Name? „Flammen und Vollkommenheiten" heisst es wörtlich; und dass Beides nicht *ἓν διὰ δυοῖν* seyn soll (etwa: vollkommene Flammen) sieht man 2 Mos. 28, 30 aus der Wortstellung: אֶת הָאוּרִים וְאֶת הַתֻּמִּים. Aber Beides ist auch nichts wesentlich Verschiedenes; denn die Namen können wechseln. 5 Mos. 33, 8 steht תֻּמִּים voran und אוּרִים folgt; 4 Mos. 27, 21 und 1 Sam. 28, 6

wird das Ganze bloss אורים genannt. Esra 2, 63. Nehem. 7, 65 steht wieder Urim und Thummim *). Die Plural-Form beider Wörter ist offenbar am leichtesten zu erklären, wenn man sie mit den zwölf Edelsteinen identisch nimmt: denn bezeichneten sie etwas Besonderes, so müsste man mehrere U. und mehrere Th. annehmen; was grosse Schwierigkeiten hat. *Braun* (a. a. O.) bezieht nun beide Namen bloss auf das Feuer und die Fleckenlosigkeit der Edelsteine; allein damit wäre doch etwas sehr Unwichtiges gesagt und es ist wohl weit wahrscheinlicher, dass die Namen sich auf die Bestimmung des Schildes, der *προφητεία* zu dienen, beziehn sollen. Die Uebersetzung der LXX, *δήλωσις καὶ ἀλήθεια* (welcher auch Sirach 45, 14 und Philo a. a. O. folgt) hat eine solche Beziehung: nur tritt darin der Unterschied beider Namen nicht deutlich hervor. Ob endlich in der Inschrift der Steine (s. oben) ein Grund dieses Doppel-Namens liege, lässt sich nicht ausmachen, weil wir die Inschrift selbst nicht kennen. Vergleichen wir aber die Stelle 1 Sam. 23, 2—12, wo das U. und Th. wirklich gefragt wird, so finden wir eine Entscheidung, was zu thun sey? und eine Aufklärung, was geschehn werde? Denn auf die erste Frage David's: soll ich hingehn? antwortet Jehova: gehe hin! Auf die zweite: werden die Einwohner von Keïla mich ausliefern? antwortet er: sie werden's! Jenes war תם, eine fehlerlose Entscheidung; dieses אור, eine lichtvolle Erklärung. Der Plural bezieht sich bloss auf den wiederholten Gebrauch des Orakels;

*) Merkwürdig ist hier der Ausdruck: „bis ein Priester da stände für (לְ) das U. und Th.“ woraus man sieht, dass es das Haupt-Insigne des Amts war, für welches man den Mann suchte.

und hier ist es eben, wo wir jene homerischen βουλαὶ und θέμιστες als Parallele gebrauchen können. Helle Aufklärungen und fehlerlose Entscheidungen sollte das Brustschild geben. Fragt man nun weiter nach der Art und Weise, **wie** durch das U. und Th. geantwortet worden sey? so erhalten wir darüber freilich keinen Aufschluss. Ich glaube aber, dass das חֹשֶׁן gar nicht ein (zauberisches) **Mittel** der Weissagung war (wenn es gleich vom grossen Haufen dafür gehalten werden mochte) sondern ein blosses **Symbol**. Der Hohepriester sollte in seiner Person das Centrum der ganzen Nation sinnvoll darstellen. Daher trug er auf den beiden Schulter-Agraffen die Namen der zwölf Stämme לְזִכָּרוֹן, zum Gedächtniss; auf der Brust aber trug er die zwölf Edelsteine, welche nicht bloss die Namen der zwölf Stämme (2 Mos. 28, 29), sondern hauptsächlich ihr מִשְׁפָּט (V. 30), das Gesetz, welches sie alle vereinigte, darstellen sollten. Als Centrum der Nation, und als Repräsentant des Gesetzes, sollte er Rath geben über das, was geschehn werde, oder was zu thun sey; und war es nicht natürlich, dass diese Entscheidungen seines Gott-erleuchteten Geistes dem frommen Hebräer als Gottes-Aussprüche galten? „Gott redete durch das U. und Th." (1 Sam. 28, 6) heisst also nichts Anderes als: „durch den das U. und Th. tragenden Priester;" denn gleich daneben stehen die Traumempfänger und die Propheten. Hiernach erklärt sich auch 4 Mos. 27, 21: „vor dem Hohenpriester soll (Josua) stehen und (der Hohepriester) soll **für ihn befragen das Gesetz der Urim, vor dem Angesichte Jehova's**," d. h. aus dem Gesetze, welches durch die Urim repräsentirt wird, unter Vergegenwärtigung Gottes, soll er sich Raths erholen." Vergl über diese Construction von שָׁאַל mit לְ und בְּ 1 Sam. 22, 10.

91.

Von den Opfern.

Wie sehr verschieden auch der streng geregelte Mosaische Opferdienst von dem ziemlich willkührlichen der homerischen Griechen ist, so finden sich doch zwischen Beiden manche, durch die Denkweise der Urwelt natürlich herbeigeführte Aehnlichkeiten. Wir bemerken Folgendes:

1) Das Wort כָּלִיל kann wohl nicht, wie man gewöhnlich annimmt, für gleichbedeutend gelten mit עוֹלָה, Brandopfer. Es ist nämlich ein poëtisches Wort; indem es nur 5 Mos. 33, 10 und Ps. 51, 21 vorkommt. In der ersten Stelle ist es parallel gesetzt mit Weihrauch (קְטֹרָה) und muss demnach Opfer überhaupt bedeuten. In der zweiten steht es mit עוֹלָה durch וְ verbunden, und kann schon um desswillen mit diesem nicht einerlei seyn. Vielmehr führt die Etymologie auf ein vollkommenes Opfer jeder Art; d. h. wobei von den nöthigen Formalitäten gar nichts versäumt ist. Daher steht es auch Ps. 51, 21 parallel mit זִבְחֵי צֶדֶק, genau legale Opfer. Und folglich trifft es zusammen mit dem homerischen *τεληέσσα ἑκατόμβη*, Il. 1, 315. 2, 306. *ἑκατόμβη* ist das reichliche, solenne Opfer, und *τεληέσσα* das genau vollzogene. — Hiebei werde zugleich bemerkt, dass der biblische Ausdruck רֵיחַ נִיחוֹחַ, besänftigender, lieblicher Geruch (*ὀσμὴ εὐωδίας* nach den LXX) der Opfer, welcher 1 Mos. 8, 21 zum ersten Male vorkommt, in dem Homerischen *κνίσση* (Il. 4, 49) und *κνίσσης ἡδὺς ἀϋτμή* (Od. 12, 369) eine genaue Parallele findet. *Κνίσση* ist nämlich nicht der Dampf der Opfer, sondern der den Dampf umschwebende Bratenduft; wie man sieht aus Il. 1, 317: *κνίσση ἑλισσομένη περὶ καπνῷ*.

2) Zu den Opferthieren nahm man im Allgemeinen

das **Beste** aus der Heerde (Od. 11, 30: βοῦν, ἥτις ἀρίστη); daher namentlich die Erstgeburten (בְּכוֹר, 5 Mos. 15, 19; vergl. die Hekatombe ἀρνῶν πρωτογόνων, Il. 4, 101. 120). Im Pentateuch wird dieses genauer dahin bestimmt: das Opferthier muss ohne Flecken und Fehler und ein Jahr alt (völlig ausgewachsen) seyn (2 Mos. 12, 5. 3 Mos. 9, 3), und noch kein Joch getragen haben (4 Mos. 19, 2. 5 Mos. 21, 3). Vor dem achten Tage nach der Geburt durfte kein Thier geopfert werden (3 Mos. 22, 27), und durch Kastration, deren vier Arten aufgezählt werden, wurde jedes Thier zum Opfer untauglich (3 Mos. 22, 24). Auch die homerischen Griechen nahmen zum Opfer nicht kastrirte Thiere (ἔνορχα, Il. 23, 147). Ausnahmsweise kommen im Homer fünfjährige Opferstiere vor (Il. 2, 403. Od. 19, 420): gewöhnlich aber wird die Hostie beschrieben als ἦνις (einjährig) und ἠκέστη (noch nicht zur Arbeit gebraucht), Il. 6, 94. 275. 309. Das letztere wird Il. 10, 292. Od. 3, 382 erklärt durch

ἀδμήτη, ἣν οὔπω ὑπὸ ζυγὸν ἤγαγεν ἀνήρ.

3) Die Darbringung des Opfers beschreibt Homer, z. B. Il. 2, 419 ff. also: die Schenkel des Thieres (μηροί) wurden zuerst mit doppelten Lagen von Fett (κνίσση, metonymisch, das Fett, welches den Duft verbreitet), und darauf mit dem besten Fleische umwickelt (ὠμοθετεῖν. Od. 14, 426) und so verbrannt; das Uebrige aber von den Opfernden verzehrt. Eine Spende von Mehl und Salz wird in der Ilias (2, 410. οὐλοχύται) auf das noch lebende Thier, in der Odyssee hingegen (14, 429) auf das schon bereitete Opferstück gestreut. Im Mosaischen Ritual finden wir dieses Alles zwar ähnlich, aber viel genauer bestimmt. Jedes Opfer musste mit Salz bestreut werden (3 Mos. 2, 13. Marc. 9, 49); des Mehles geschieht jedoch keine Erwähnung, wohl aber eines auf das Opfer-

stück gelegten Kuchens (3 Mos. 8, 26). Das Opferstück wurde mit Fett umwickelt und so verbrannt (3 Mos. 9, 20); das Uebrige aber von den Opfernden verzehrt. Vor dem Verbrennen wurde mit den Opferstücken eine eigenthümliche Bewegung vorgenommen, welche bei der Brust תְּנוּפָה, bei dem Schenkel תְּרוּמָה heisst (3 Mos. 7, 34. 8, 29). Passend hat Luther jenes durch Webe, dieses durch Hebe übersetzt; denn, nach der Etymologie zeigt das Erstere eine seitwärts gehende, das Zweite eine aufwärts gehende Bewegung an. Beides scheint hergenommen von dem morgenländischen Cerimoniell, womit der Diener seinem Herrn Speise und Trank präsentiren musste. Schrieb doch am Medischen Hofe die Etikette ausdrücklich vor, der Mundschenk solle τοῖς τρίσι δακτύλοις τὴν φιάλην ὀχεῖν, Xenoph. Cyrop. I, 3, 8: wie hätte ein ähnliches Cerimoniell beim Gottesdienste fehlen können! Auch Homer gebraucht für das Präsentiren der Getränke das Verbum νωμάω, welches eine schwebende Bewegung anzeigt (Od. 20, 257), also ganz entsprechend dem hebräischen הֵנִיף. Und hieraus erläutert sich die homerische Trinkweise. Die Mundschenken füllen zuerst die Misch-Schaalen (κρητῆρας) mit Wein; und dann präsentiren sie Allen (νώμησαν), nachdem sie in die Trinkschaalen eingeschenkt (ἐπαρξάμενοι δεπάεσσι), Il. 1, 471. 9, 176. Schneider will zwar νωμάω in dieser Verbindung durch νέμω, austheilen, erklären; allein Od. 13, 50—54. vergl. 7, 180. scheint mir Beides deutlich unterschieden zu werden. Der König spricht zum Diener: μέθυ νεῖμον πᾶσι! und der Diener, nachdem er den Wein gemischt, νώμησεν πᾶσιν ἐπισταδὸν, präsentirte Allen hinzutretend. Wäre hier bloss das Austheilen gemeint, so würde auch das Verbum νεῖμε wiederholt seyn. Das räthselhafte ἐπαρξάμενοι scheint mir der Natur der Umstände nach nichts Anderes seyn zu

können als (wie es auch die Scholiasten durch ἐγχέειν erklären): nachdem sie in die Trinkschaalen eingeschenkt. Denn Od. 18, 418 heisst es ausdrücklich: οἰνοχόος ἐπαρξάσθω δεπάεσσι. Ἐπάρχομαι, eigentlich: die Erstlinge den Göttern weihen, oder schenken (vergl. ἀπάρχομαι, Od. 14, 422) scheint durch die Präposition ἐπὶ und durch die ungewöhnliche Construction mit dem Dativ, auf die Bedeutung einschenken (wörtlich: den Schaalen Wein spenden) beschränkt worden zu seyn. Denn *hymn. in Apoll.* 125 (bei Schneider) heisst es von der Thetis: νέκταρ ἐπήρξατο: sie schenkte Nektar (ihn der Schaale übergebend). Man sieht, dass auf die Gefässe übergetragen worden, was ursprünglich nur den Göttern galt; und es hätte auch heissen können: τὸν οἶνον τοῖς δεπάεσσι σπένδειν, unser: den Bechern Wein schenken. Auch in dem hebräischen נָסַךְ liegen die Begriffe giessen und weihen zusammen. Daniel 2, 46. — Hiermit möchte ich ergänzen, was Nitzsch zu Od. 3, 340. 7, 183. gesagt hat. — Uebrigens hatten auch die Römer für die feierliche Darbringung der Opfer das Wort *porricere*, die alterthümliche Form für *porrigere*. S. *Virgil. Aen.* V, 238. 776.

4) Nach 3 Mos. 10, 13. 14. durften die Priester gewisse Theile des Opfers mit ihren Familien essen; aber nur an einem reinen Orte (בְּמָקוֹם טָהוֹר). Und nach 3 Mos. 14, 45. soll der Schutt eines aussätzigen Hauses an einen unreinen Ort (טָמֵא) gebracht werden. Was hier unter dem reinen und unreinen Orte zu verstehn sey, wird nicht angegeben: wir können es aber aus Homer erfahren. Er lässt Il. 8, 491. 10, 199 Kriegs-Versammlungen halten

ἐν καθαρῷ, ὅτι δὴ νεκύων διεφαίνετο χῶρος.

Rein also war ein Ort, wenn in der Nähe sich keine Leiche, oder sonst etwas Verunreinigendes vorfand.

92.

Die Todten-Trauer.

Die Zeichen des tiefen Schmerzes, und besonders der Trauer um einen Todten, sind theils natürliche Ausbrüche eines lebhaft erregten Gefühls, theils willkührlich und auf conventionellen Sitten beruhend. Daher stimmen auch die hebräischen Trauergebräuche in einigen Stücken mit den ägyptischen, in andern mit den griechischen Sitten überein; haben aber zugleich Mehreres Eigenthümliche. Trauernd um den Tod seines Sohnes wälzt sich David am Boden (2 Sam. 12, 16); Hiob sitzt in der Asche (Hiob 2, 8) und Micha 1, 10 heisst es: bestreuet euch mit Staub! Dieses war auch homerischer Gebrauch (Il. 18, 23—31. 22, 414. 24, 164. Od. 24, 316.) und ägyptischer (*κατεπλάσαντο τὴν κεφαλὴν πηλῷ, ἢ καὶ τὸ πρόςωπον.* Herodot II, 85). Dagegen das Ausraufen oder Abschneiden (*κουρὰ πένθιμος*) der Haare (Hiob 1, 20. Micha 1, 6. Jerem. 7, 29) ist zwar im Homer bekannt (Il. 23, 46. 135—52. Od. 4, 197. 24, 46); allein von den Aegyptern erzählt Herodot II, 36, dass sie in der Trauer umgekehrt Haupthaar und Bart, die sie sonst zu scheeren pflegten, wachsen liessen. Lieset man Herodot IX, 24, dass nach dem Tode des Masistius die Perser sogar ihre Pferde scheeren liessen, (was auch Alexander nachahmte, nach dem Tode des Hephästion. *Plutarchi Alex.* c. 72); so erscheint weniger auffallend, was Jona 3, 7. 8. erzählt wird, dass man zu Ninive auch das Vieh mit Säcken angethan und habe fasten lassen. — Allgemein war das sich Schlagen auf die Brust (Nahum 2, 8: מְתֹפְפוֹת עַל לִבְבֵיהֶן. Il. 18, 31: *στήθεα πεπλήγοντο.* Vergl. Il. 2, 700. und von den Aegyptern Herodot II, 85: *τύπτονται γυναῖκες καὶ ἄνδρες*). Daher heisst die Todtenklage bei den Hebräern überhaupt

מִסְפֵּד; wie man sieht aus Micha 1, 8. Zwar bezweifelt Gesenius, ob סָפַד überall Schlagen bedeute, und will daher Jes. 32, 12 statt עַל שָׁדַיִם סֹפְדִים, auf die Brüste sich schlagend, lieber lesen: שָׂדִים, wegen der Aecker klagend. Allein schon die LXX haben: ἐπὶ τῶν μαστῶν κόπτεσθε; und in dem Lateinischen *plangere*, *planctus* zeigt sich derselbe Uebergang der Bedeutungen. Im Griechischen steht κόπτομαι eben so. Denn in dem apokryphischen *Protevangel. Jacobi cap.* 2 heisst es: κόψομαι τὴν χηρείαν μου, ich will klagen über meine Witwenschaft. Sonst ist allerdings richtig, dass auch die Griechen die Trauer von den Klagetönen θρῆνοι nannten (Herodot II, 85); welchem קִינָה (Ezech. 2, 10) entspricht. — Zur Todtenklage hatten die Hebräer Weiber (מְקוֹנְנוֹת, Jerem. 9, 16), welche gemiethet waren; aber auch Männer (יוֹדְעֵי נֶהִי, Amos 5, 16): gewöhnlich indessen klagten die Mädchen am lautesten (2 Sam. 1, 24). Hiermit übereinstimmend erscheinen bei Homer Il. 24, 720:

— — ἀοιδοὺς,
θρήνων ἐξάρχους· ἐπὶ δὲ στενάχοντο γυναῖκες.

Dass noch jetzt in der Levante und in Griechenland dieselbe Sitte herrsche, s. Jahn Bibl. Archäologie I. 2. S. 554. Auch die Trauer-Mahlzeiten (2 Sam. 3, 33. Hos. 9, 4. Jerem. 16, 4. 7. Ezech. 24, 22) kennt Homer (Il. 7, 475. 23, 29. 24, 802). Dagegen waren den Griechen unbekannt 1) das sich um des Todten willen den Leib Aufritzen (הִתְגֹּדֵד, Jerem. 16, 6). 2) Das Zerreissen der Kleider (1 Mos. 37, 29. 44, 13), welches auch die Perser hatten (Herodot III, 66. VIII, 99). Dagegen redet Il. 22, 467 bloss vom Abwerfen des Schmuckes. 3) Das Verhüllen von Kinn und Bart (עָטָה עַל שָׂפָם, 3 Mos. 13, 45. Micha 3, 7. Ezech. 24, 17). Die Verhüllung, deren Od. 8, 92. Il. 3, 141 gedenkt, geschah nicht um eines Todten

15 *

willen. 4) Auch das ausdrückliche Anlegen eines Sackes, oder lumpigen Kleides scheint nicht griechische Sitte gewesen zu seyn. Plutarch wenigstens, in der Schrift *de Superstit.*, wo er meist Juden-Proselyten im Auge hat, sagt Kap. 7. „der Abergläubische sitzt in der Trauer vor der Thür, *σακκίον ἔχων, ἢ περιεζωσμένος ῥάκεσι ῥυπαροῖς. πολλάκις δὲ γυμνὸς ἐν πηλῷ κυλινδούμενος, ἐξαγορεύει τινὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ καὶ πλημμελείας, ὡς τόδε φαγόντος ἢ πιόντος, ἢ βαδίσαντος ὁδὸν, ἣν οὐκ εἴα τὸ δαιμόνιον.* Vergl. dazu die Buss-Anstalten Jona 3, 5—8.

93.

Denksteine.

Nach 1 Mos. 35, 20 begrub Jakob die Rahel zu Ephratah, und setzte einen Denkstein (מַצֵּבָה, eine Säule) auf ihr Grab, welche steht bis auf diesen Tag. Ganz eben so wird im Homer der Todte geehrt durch einen Grabhügel und eine Säule,

τύμβῳ τε, στήλῃ τε· τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων.

Il. 16, 457. 675. Od. 12, 14. Und zwar wurde diese Ehre auch den Frauen zu Theil, nach Il. 17, 435.

94.

Parallelen aus Xenophon, Plato und Plutarch.

Wenn Xenophon *Memorab.* III, 9, 5 den Sokrates sagen lässt: *τὴν δικαιοσύνην, καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι*; so erinnert dies lebhaft an den praktischen Begriff, den die Hebräer sich von der חָכְמָה machten. — *Cyropaed.* VII, 5, 31 wird von den Einwohnern Babylons gesagt: *Συριστὶ ἐπίστανται.* Die babylonische Sprache war also die Syrische; nur wie ein Dialekt vom

Hebräischen verschieden; und daher bitten Jes. 36, 11 die Diener des Hiskia den Assyrischen Gesandten: rede Syrisch (Babylonisch) mit uns; denn wir verstehn es; und nicht Jüdisch!" — *Anabas.* II, 5, 7: „weder Schnelligkeit, noch Finsterniss, noch feste Burgen können uns vor den Göttern schützen; *πάντῃ γὰρ πάντα τοῖς θεοῖς ὕποχα, καὶ πανταχῇ πάντων ἴσον οἱ θεοὶ κρατοῦσιν.* Vergl. die ähnliche Schilderung der göttlichen Allgegenwart Jerem. 23, 23. 24: „könnte sich Jemand vor mir verbergen? vor mir, der Himmel und Erde erfüllet?" und Ps. 139, 8—12. — Ebendaselbst VI, 5, 18 steht *ἁρπάσαι τι,* für *cupide arripere, maximi aestimare.* So sagt auch Plutarch *de profect. virtut. sent. pag.* 257: *τῆς φιλοσοφίας τὸ ὄνομα οὐ δεῖ ἁρπάζειν.* Aus Beiden erläutert sich das *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα τῷ θεῷ,* Philipp 2, 6. — IV, 2, 28: „die Karducher spannten den Bogen (*εἷλκον τὰς νευρὰς*) *τῷ ἀριστερῷ ποδὶ προβαίνοντες.*" Daher das biblische דָּרַךְ קֶשֶׁת, den Bogen spannen; z. B. Ps. 11, 3. — Die Stelle Psalm 104, 4 hat man neuerlich meist als Inversion aufgefasst: „er macht zu seinen Boten die Winde, zu seinen Dienern die Feuerflamme." Allein eine solche verständige Ansicht wäre schwerlich im Geiste des biblischen Alterthums; auch steht V. 3. dieselbe Construction ohne Inversion; und endlich die Flamme (Sing.) kann nicht zu Dienern (Plur.) gemacht werden. Vielmehr, wie es auch Hebr. 1, 7 lautet: „er macht seine Boten zu Winden, seine Diener zur Feuerflamme" d. h. er bringt durch die Engel die, nur in ihren Wirkungen erkennbaren Naturerscheinungen, Winde und Blitz, hervor. Eine schöne Parallele ist *Memorab.* IV, 3, 14: „auch die Diener der Götter (*ὑπηρεταί*) sind unsichtbar; denn der Blitz und die Winde *αὐτοὶ μὲν οὐχ ὁρῶνται· ἃ δὲ ποιοῦσι, φανερὰ ἡμῖν ἐστι, καὶ προσιόντων αὐτῶν αἰσθανόμεθα.*

Plato lehrt im Phädon (*Bipont. tom.* 1, *pag.* 151): der Philosoph müsse, um die Wahrheit zu erkennen, sterben d. h. den Geist vom Sinnlichen abziehn. Das Christenthum, in seiner mehr praktischen Richtung, sagt: wer mit Christus stirbt (dem *κόσμος* entsagt), wird mit Christus leben (Röm. 6, 8. 2 Tim. 2, 11). — Die Sophisten nennt Plato *Sophist, pag.* 212 Menschen-Fischer (im üblen Sinne) und *Protagor. pag.* 129 sagt er: sie sind oft *ὥςπερ τὰ χαλκεῖα πληγέντα.* Jenes erinnert an die *ἁλιεῖς ἀνθρώπων*, Matth. 4, 19; dieses an den *χαλκὸς ἠχῶν*, 1 Cor. 13, 1. — *Sophist. p.* 291. heisst es von einem trägen und furchtsamen Menschen: *σχολῇ που, τὸ κατὰ τὴν παροιμίαν λεγόμενον, ἕλοι πόλιν*, er würde schwerlich ja, wie das Sprüchwort sagt, eine Stadt einnehmen.“ Dadurch wird verständlich, was Kohel. 10, 15 von den Thoren sagt: „sie wissen nicht, לָלֶכֶת אֶל עִיר, in eine Stadt zu gehn;“ womit eben auch eine erfolglose Thätigkeit bezeichnet werden soll. — Im *Gorgias p.* 55. werden ironisch erwähnt *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* (Plutarch *Lacon. apophthegm. p.* 184 und *Agesil. c.* 20: *οἱ δ. ε. τινες*); welches Paulus angenommen hat Gal. 2, 6. 9. — *de Republ.* IX. *p.* 275. „man muss dasjenige thun und reden, *ὅθεν τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος ἔσται ἐγκρατέστατος.* Paulus bezeichnet ähnlich Röm. 7, 22. Eph. 3, 16 den Geist als *ὁ ἔσω ἄνθρωπος.* — *de Republ.* X. *p.* 320: „ein Läufer, der Anfangs gut läuft, später aber nachlässt, wird verlacht; wer aber das Ziel erreicht, erhält den Kampfpreis und wird gekrönt.“ Ganz eben so wird das schöne Bild 1 Cor. 9, 24. 25. 2 Timoth. 2, 5 benutzt. — *de Legib.* V. *p.* 237: *ἀγαθὸν ὄντα διαφερόντως καὶ πλούσιον εἶναι διαφερόντως, ἀδύνατον.* So erklärt es Jesus Matth. 19, 23. 24 für ein *δύσκολον*, wofür V. 26. *ἀδύνατον* steht, dass ein Reicher in das Gottesreich eingehe. —

Es ist merkwürdig, dass ein ähnliches Institut wie die Levirats-Ehe des Pentateuchs (5 Mos. 25, 5—10) auch von Plato (*de Legib.* XI, *p.* 146) empfohlen wird. Er sagt nämlich: wenn Jemand sterbend keine Söhne, aber eine Tochter hinterlässt; so soll deren Oheim ihn beerben und die Tochter heirathen, oder wenn kein Oheim da ist, der nächste Anverwandte (גֹאֵל). — Zur Erläuterung von 1 Mos. 2, 22 dient *Sympos. p.* 203: „ursprünglich waren die Menschen *ἀνδρογύναι*; aber Jupiter zerschnitt sie: daher die Liebe, als *ἡ τοῦ ὅλου ἐπιθυμία.*

Plutarch im *Pericles c.* 33: *δένδρα μὲν τμηθέντα καὶ κοπέντα φύεται ταχέως, ἀνδρῶν δὲ διαφθαρέντων αὖθις τυχεῖν οὐ ῥάδιον.* Vergl. Hiob 14, 7—10: „ein Baum, der abgehauen ist, hat Hoffnung; aber wenn ein Mann stirbt, ist er hin.“ — *Comparat. Caton et Aristid. c.* 2. heisst es von Cato: er eröffnete den Römern *μεγάλας ἐπ' Ἀντίοχον κλεισιάδας* (vergl. *Alcib. c.* 11). Des Bildes bedient sich auch Paulus gern. Vergl. die *θύρα πίστεως μεγάλη καὶ ἐνεργής*, 1 Kor. 16, 9. 2 Kor. 2, 12. Kol. 4, 3. — *Lysander c.* 29. wird ein altes Orakel angeführt: *φύλαξον γῆς δράκονθ' υἱὸν δόλιον, κατόπισθεν ἰόντα.* So heisst in dem Segen Jakobs, 1 Mos. 49, 17. Dan eine Schlange am Wege, die den Reuter in die Ferse beisst. — *Tiber. Gracchus c.* 9.: „die Thiere haben eine Höhle (*φυλεὸν*), Lager (*κοιταῖον*) und Obdach (*κατάδυσις*); aber die Vertheidiger Italiens haben, ausser Luft und Licht, gar Nichts.“ Vergl. was der Heiland von sich sagt Matth. 8, 20. — *De audiend. poët. c.* 11: *πείθει τρόπος διὰ λόγου, καθάπερ ἱππεὺς διὰ χαλινοῦ, καὶ πηδαλίου κυβερνήτης.* Vergl. dazu das doppelte *ἴδε* Jakob. 3, 3. 4. (von der Gewalt der Zunge). —

Druckfehler

Seite 27 Zeile 12 statt täuschenden lies tauschenden.
- 30 - 19 - schon l. schön.
- 32 - 10 v. u. statt Reichthum l. Rechtthun.
- 51 - 8 statt χϑὴς l. χϑὲς.
- 60 - 3 - Anweisung l. Anreihung.
- 61 - 4 v. u. statt wurde l. würde.
- 62 - 13 - - αὐτοὶ l. αὐτὸς.
- 63 - 15 statt tenere l. temere.
- 74 - 10 - denn l. dann.
- 87 - 9 v. u. statt כִּי גַם l. גַם כִּי.
- 119 - 1 - - wurde l. würde.
- 129 - 15 statt Hamuse l. Hamasa.
- 158 - 6 v. u. statt Kosluchim l. Kasluchim.
- 170 - 13 - - Würfeln l. Wurfeln.
- 186 - 2 statt Gegenstand l. Gegensatz.
- 201 - 8 - wurde l. würde.
- 205 - 11 - αὐτίζων l. αἰτίζων.



